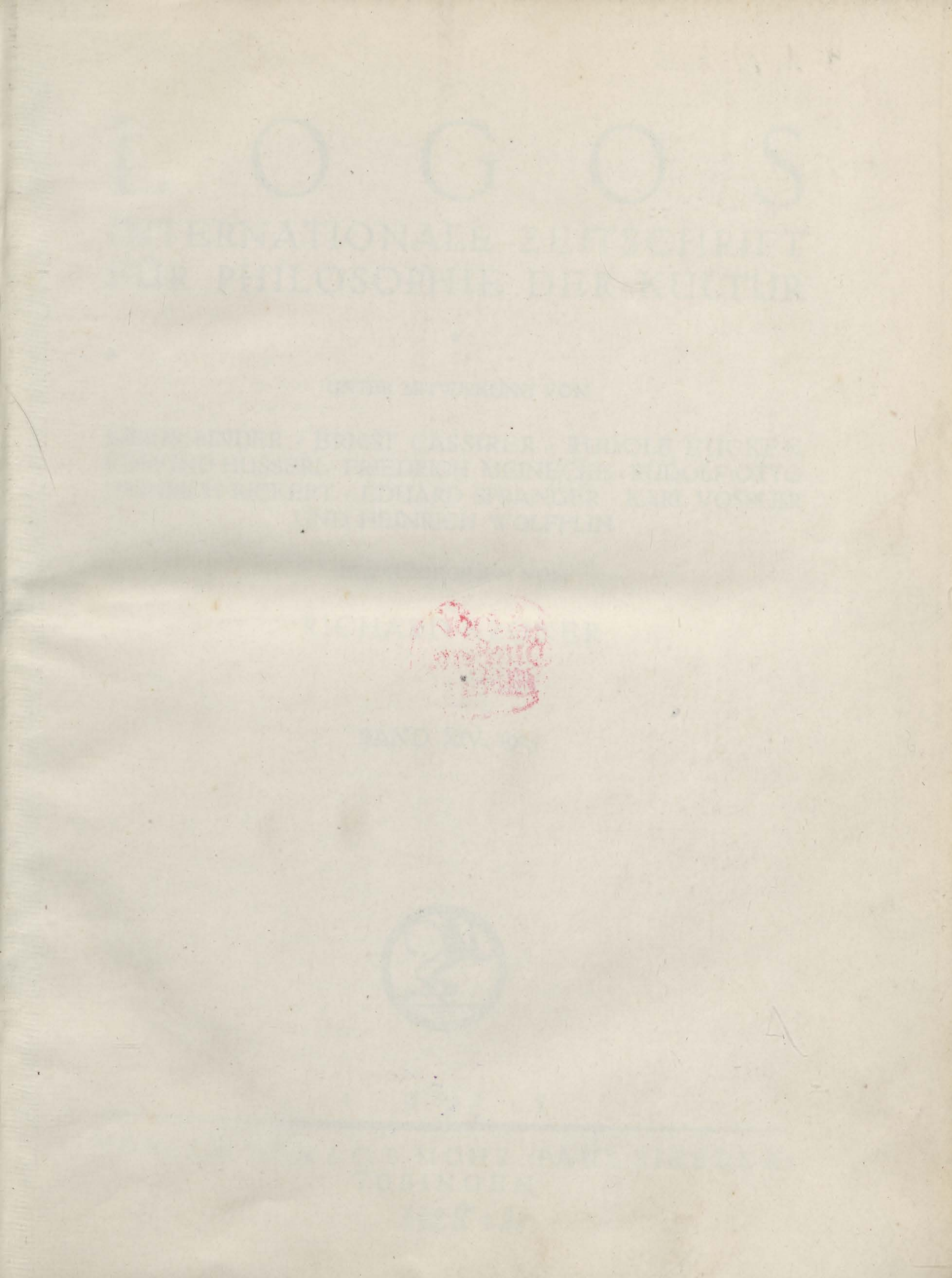
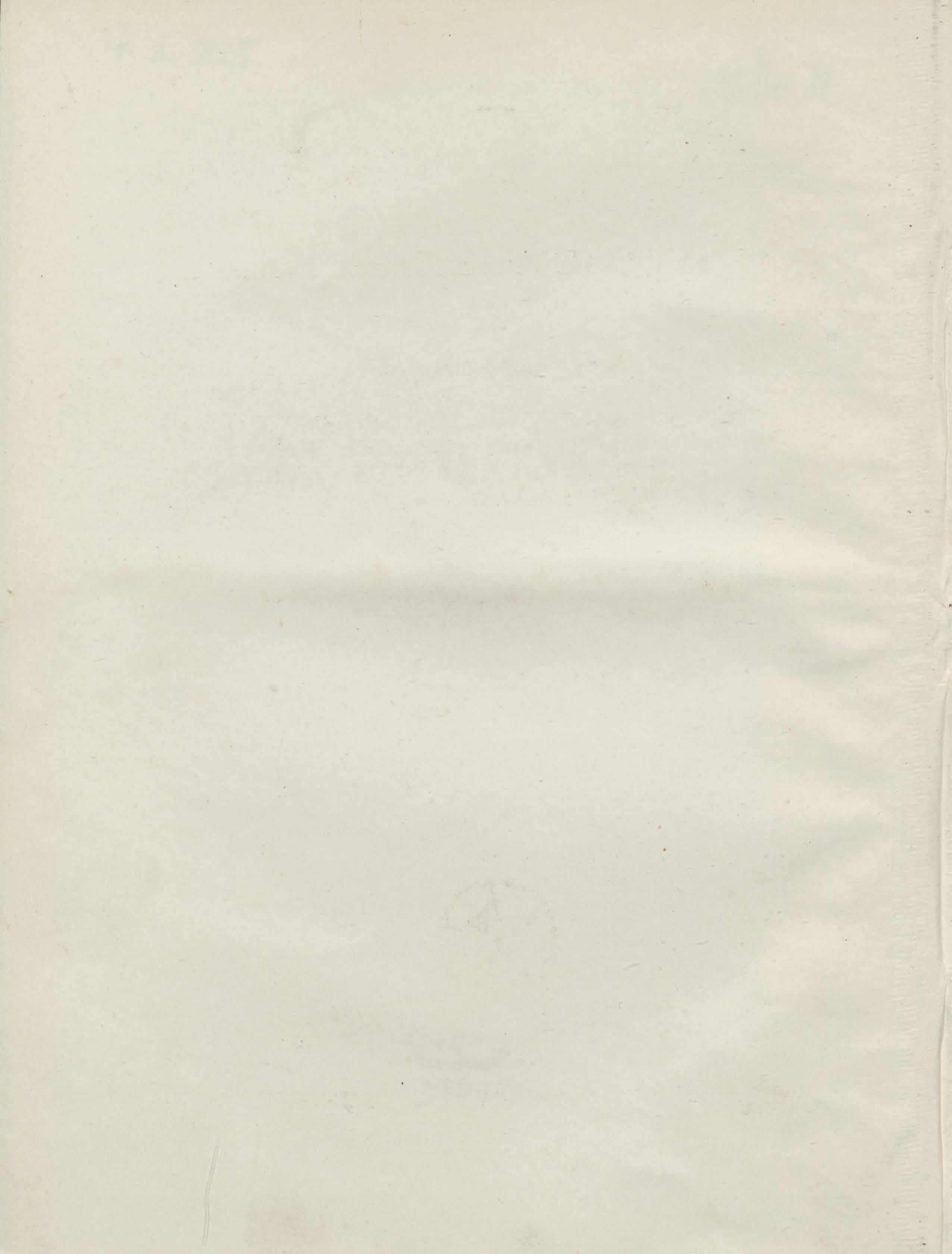



Stadt
Bücherei
Elbing




LOGOS
INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR
UNTER MITWIRKUNG VON
ERNST CASSIRER
HEINRICH WÖLFFLIN



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIV. 1925



1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR ‹PAUL SIEBECK›
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Die Einheit des Faustischen Charakters. Eine Studie zu Goethes Faustdichtung. Von Heinrich Rickert 1
Die sittliche Bedeutung des Staates. Von Erich Martin Marcks 64
Vom Anfang der Philosophie. Von Heinrich Rickert 121
Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus. Von Carlo Sganzini 163
Der niederländische Hegelianismus. Von Samuel Adrianus van Lunteren 240
Montaignes Zweifel. Von Ernst Hoffmann 258
Nietzsches Staatsauffassung. Von Julius Binder 269
Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermannn Glockner . . 297
Literaturbericht über Philosophie in den Vereinigten Staaten. Von Horace L. Frieß 344

Notizen:

Rudolf Otto, Das Heilige. (Hermann Glockner) 97
— — Aufsätze das Numinose betreffend. (Hermann Glockner) . . . 97
Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. (Hermann Glockner) 97
Otto Hölder, Die mathematische Methode. (Oskar Becker) . . . 105
Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 2. Aufl. (O. B.) . 112
Aloys Müller, Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. (O. B.) 113
von Kries, Logik. (Paul Hensel) 115
Ph.D. Thorndike Lynn, A history of magic and experimental science, during the first thirteen centuries of our era. (Diepgen) 117
Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kehrbachsche Ausgabe. Herausgegeben von Raymund Schmidt (K.) 118
Carl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie. Herausgegeben von Raymund Schmidt (K.) 119
Karl Schmitt, Politische Romantik. 2. Aufl. (Chr. Janentzky) . . 354
Georg Stefansky, Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. (G. M.) 359
E. R. Curtius, Balzac. (Hans-Georg Gadamer) 361
Karl Siegel, Grundprobleme der Philosophie. (R. Reininger) . . 362
Hermann Hefele, Das Wesen der Dichtung. (G. M.) 363
F. Holldack, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. (Emge) 364
Johannes von Kries, Allgemeine Sinnesphysiologie. (Carl Coerper) 364

DIE EINHEIT DES FAUSTISCHEN CHARAKTERS.

EINE STUDIE ZU GOETHES FAUSTDICHTUNG[1]).

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

> Goethe: Aber Sie nehmen nur immer die einzelnen Szenen, Sprüche, Wörter und wollen von dem Ganzen nichts wissen.
>
> Luden: Weil es dem Dichter nicht gefallen hat, uns ein Ganzes zu geben. Wir haben ja nur Bruchstücke.
>
> Goethe: Aber eben weil es Bruchstücke sind, müssen sie ja zu einem Ganzen gehören, und im Ganzen poetisch aufgefaßt werden.
>
> Aus einem Gespräch über Faust, 1806.

I.

Die drei Schichten des ersten Teils.

Als Goethe im Herbst 1786 nach Italien floh, nahm er mehrere seiner unfertigen Werke mit auf die Reise, um sie in Rom zu vollenden. Darunter befand sich auch das alte vergilbte Manuskript des Faust. Er hatte es 1775 nach Weimar gebracht und dort seit mehr als einem Jahrzehnt wohl nichts wesentliches daran geändert. Die Dichtung stammte aus den Jahren des Sturmes und Dranges. Ihr Stoff war dem Dichter fremd geworden. Die Zeiten, in denen er ihn als Gegenstand eines Dramas wählte, lagen weit hinter ihm, und falls noch Reste davon sich lebendig erhalten haben sollten, war der Aufenthalt in Italien geeignet, sie zu beseitigen.

1) Vgl. meine Abhandlungen: Die Wetten in Goethes Faust. Logos, Bd. X, 1921, S. 123ff. und: Fausts Tod und Verklärung, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, 1925, S. 1 ff. Einige Wiederholungen aus diesen Studien waren unvermeidlich, wenn die vorliegende Abhandlung in sich verständlich sein sollte. Doch habe ich mich dabei so kurz wie möglich gefaßt. Eine Darstellung der Helena im Zusammenhang des Faust-Ganzen soll bald erscheinen.

Wie kam es, daß Goethe jetzt trotzdem das Jugendwerk zum Abschluß bringen wollte?

Die äußere Veranlassung dazu, die alte Arbeit wieder aufzunehmen, hatte schon im Sommer 1786 der Plan einer Gesamtausgabe der Schriften gegeben. Doch an wirkliche Vollendung des Faust dachte Goethe zunächst nicht. Er bestimmte damals für den siebenten Band: »Faust, ein Fragment«. Aber bereits Anfang September schrieb er, noch aus Karlsbad, an den Verleger: »Ich habe keine sonderliche Lust, die Stücke, wie sie angezeigt sind, unvollendet hinzugeben, weil man denn doch am Ende wenig Dank davon zu erwarten hat«, und den tiefer liegenden Grund für diesen Entschluß ersehen wir aus einem Brief der ersten römischen Zeit an den Herzog: »Da ich mir vornahm, meine Fragmente drucken zu lassen, hielt ich mich für tot; wie froh will ich sein, wenn ich mich durch Vollendung des Angefangenen wieder als lebendig legitimieren kann.« Wiederholt erklärte Goethe dann, er wolle »nichts in Stücken geben« oder das, was er »als Stückwerk versprochen, wenigstens als anscheinendes Ganze liefern«. Wie Goethe seine Arbeit an den älteren Sachen bald auffaßte, sagt ein Brief aus dem August 1787: »Es ist eine Recapitulation meines Lebens und meiner Kunst, und indem ich gezwungen bin, mich und meine jetzige Denkart, meine neuere Manier, nach meiner ersten zurückzubilden, das, was ich nur entworfen hatte, nun auszuführen, so lern ich mich selbst und meine Engen und Weiten recht kennen.«

Die Faustdichtung machte von allen Werken, die »auszuführen« waren, die größte Mühe. Goethe beschloß daher, »ganz zuletzt« an sie zu gehen, und er begründete das im Dezember 1787, also nachdem er mehr als ein Jahr in Italien war, so: »Um das Stück zu vollenden, werd ich mich sonderbar zusammennehmen müssen. Ich muß einen magischen Kreis um mich ziehen, wozu mir das günstige Glück eine eigene Stätte bereiten möge.« Die Schwierigkeiten waren in der Tat groß und werden im Januar 1788 von neuem beleuchtet: »Wenn es mit der Fertigung meiner Schriften unter gleichen Konstellationen fortgeht, so muß ich mich im Laufe dieses Jahres in eine Prinzessin verlieben, um den Tasso, ich muß mich dem Teufel ergeben, um den Faust schreiben zu können, ob ich mir gleich zu beiden wenig Lust fühle.« Trotzdem hielt er an dem Plan fest, denn er vertraute auf sein Glück: »Die Prinzessin und den Teufel wollen wir in Geduld abwarten.«

Und es sah so aus, als sollte die Hoffnung wirklich in Erfüllung gehen. Im März 1788 wurde »der Plan zu Faust gemacht«, und Goethe glaubte,

»den Faden wiedergefunden zu haben«. Ja er schrieb: »Auch was den Ton des Ganzen betrifft, bin ich getröstet; ich habe schon eine neue Szene ausgeführt, und wenn ich das Papier räuchere, so dächt ich, sollte sie mir niemand aus den alten herausfinden.« Er meinte also, in jeder Hinsicht erreicht zu haben, was für das Gelingen der Arbeit nötig war. »Da ich durch die lange Ruhe und Abgeschiedenheit ganz auf das Niveau meiner eigenen Existenz zurückgebracht bin, so ist es merkwürdig, wie sehr ich mir gleiche, und wie wenig mein Inneres durch Jahre und Begebenheiten gelitten hat.« Bald darauf erklärte er dementsprechend, daß er zum Faust »eine ganz besondere Neigung fühle«.

Trotz alledem gelang die Durchführung des Planes nicht. Nur Bruchstücke brachte der Dichter im Sommer 1788 mit nach Hause. Dann hieß es: »Faust soll nun eine Winterarbeit« werden, aber auch sie führte nicht zum Ziel. Alles in allem wurden mehrere neue Szenen und Szenenteile dem alten Manuskript hinzugefügt und eine Menge von Aenderungen im einzelnen vorgenommen. Die Dichtung als Ganzes blieb unfertig. Goethe konnte, wenn er sie überhaupt veröffentlichen wollte, nichts anderes tun, als ein Fragment drucken lassen. Dazu entschloß er sich, und für absehbare Zeit verzichtete er damit auf Vollendung. Im November 1789 schrieb er an den Herzog: »Faust ist fragmentiert, das heißt in seiner Art für diesmal abgetan.« So kam es, daß Goethes berühmtestes Werk 1790 zunächst doch unter dem Titel erschien, den der Dichter geplant hatte, bevor er hoffte, es werde nicht mehr nötig sein, Fragmente drucken zu lassen.

Eine längere Zeit ruhte dann die Arbeit am Faust völlig. Erst einige Jahre nach dem Beginn des Verkehrs mit Schiller nahm Goethe den Gedanken, das Jugendwerk zu vollenden, ernsthaft wieder auf. Die Schwierigkeiten waren unterdessen nicht kleiner geworden. Goethe hatte von neuem Wandlungen durchgemacht, die auch das Fragment von 1790 von ihm abrücken mußten. Sich dem Teufel zu ergeben, fühlte er jetzt vollends keine Lust. Seit 1794 stand er mit Schiller in Gedankenaustausch, und das trug dazu bei, seine Abneigung gegen den Faust-Stoff zu verstärken. Dem entspricht: Schillers erste Bitte, ihn Bruchstücke der Dichtung, die noch nicht gedruckt waren, lesen zu lassen, schlug er ab. Im Dezember 1794 schrieb er: »Vom Faust kann ich jetzt nichts mitteilen; ich wage nicht, das Paket aufzuschnüren, das ihn gefangen hält; ich könnte nicht abschreiben, ohne umzuarbeiten, und dazu fühle ich mir keinen Mut.« Das läßt sich aus Goethes damaliger Geistesrichtung gut verstehen. Er war bewußt »klassisch« gesinnt.

Aber der Verkehr mit Schiller hatte noch eine andere Seite, die schließlich dahin wirkte, daß die Ausarbeitung der alten Dichtung doch wieder aufgenommen wurde. Schon der berühmte Geburtstagsbrief, den Goethe von Schiller erhielt, als er sein fünfundvierzigstes Jahr vollendete, übte auf ihn einen starken Eindruck in einer besonderen Richtung aus. Er fand nicht nur, daß Schiller darin die »Summe seiner Existenz gezogen« habe, sondern er schrieb, daß er von dem Tage der Unterhaltung mit ihm »auch eine Epoche rechne«. Was damit gemeint war, geht aus dem Satz hervor: »Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald selbst sehen, wenn Sie bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken werden, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich sehr deutlich bewußt bin.« In der Tat wurde Goethe durch den Denker in Schiller immer mehr über sein eigenes Wesen und seine eigene Kunst aufgeklärt.

Der Erfolg war: er ging jetzt mit einem größeren Zielbewußtsein an die Ausarbeitung seiner dichterischen Pläne, und zumal mit Rücksicht auf die Faustdichtung war in dieser Hinsicht Schillers Einfluß bedeutsam. Goethe erwartete von dem Freunde eine Förderung des Werkes. Er bat ihn, Schiller möge ihm mitteilen, was er selber über Faust denke. Er wußte, daß Schiller in ganz anderer Weise als er ein Mann der »Idee« war, und grade auf Ausbildung von allgemeinen Ideen kam es jetzt an, wenn Goethe das alte Werk in ganz neuem Umfang und mit ganz neuem Plan wieder aufnehmen und vollenden sollte. Im Juli 1797 schrieb er, er habe sich entschlossen, an seinen Faust zu gehen und ihn wo nicht zu vollenden, doch wenigstens um ein gutes Stück weiter zu bringen, »indem ich das, was gedruckt ist, wieder auflöse und mit dem, was schon fertig oder erfunden ist, in großen Massen disponiere und so die Ausführung des Planes, der eigentlich nur eine Idee ist, näher vorbereite.« Goethe hatte also damals noch keinen eigentlichen »Plan«, aber die »Idee«, welche ihm vorschwebte, sollte ein Plan werden, und dabei hoffte er auf Schillers Beistand: »Nun wünschte ich aber, daß Sie die Güte hätten, die Sache einmal in schlafloser Nacht durchzudenken, mir die Forderungen, die Sie an das Ganze machen würden, vorzulegen, und so mir meine eigenen Träume als ein wahrer Prophet zu erzählen und zu deuten.« Auf einen solchen Gedanken wäre Goethe, als er sich in Italien bemühte, den Faust fertig zu machen, wohl nicht verfallen, und es gab ja für ihn damals unter seinen Freunden und Bekannten auch keinen Menschen, von dem er eine Hilfe dieser Art hätte erwarten können.

Schiller ging selbstverständlich, soweit er es vermochte, auf Goethes Wünsche ein. Die Aufforderung war aber nicht leicht zu erfüllen. Er mußte sich, abgesehen von einem später zu erörternden Satz, zunächst auf ganz allgemeine Gesichtspunkte beschränken. Besonders hob er hervor, daß der Faust bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen könne, und er meinte, daß das auch wahrscheinlich Goethes eigene Idee sei. »Weil, fuhr er fort, die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muß, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehn, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden. Kurz, die Anforderungen an den Faust sind zugleich philosophisch und poetisch, und Sie mögen sich wenden, wie Sie wollen, so wird Ihnen die Natur des Gegenstandes eine philosophische Behandlung auflegen, und die Einbildungskraft wird sich zum Dienst einer Vernunftidee bequemen müssen.«

Wir haben Grund anzunehmen, daß es gerade eine solche »Vernunftidee« war, die Goethe damals zu klären sich bemühte. Stellte er seine Einbildungskraft in ihren Dienst, dann durfte er hoffen, daß der Kreis sich schließen werde. Im Prolog im Himmel hat er das gesuchte Zentrum denn auch gefunden. Er dankte für Schillers »erste Worte« über den wiederauflebenden Faust und fügte hinzu: »Wir werden wohl in der Ansicht dieses Werkes nicht variieren, doch gibts gleich einen ganz andern Mut zur Arbeit, wenn man seine Gedanken und Vorsätze auch von außen bezeichnet sieht, und Ihre Teilnahme ist in mehr als einem Sinne fruchtbar.« Goethe wußte dabei sehr gut, daß der Stoff der Dichtung ihm nach wie vor fernlag, und gerade die Ideale, die er gemeinsam mit Schiller vertrat, konnten ihm die »nordische« Gestalt nicht näherbringen. Aber er bereitete sich trotzdem »einen Rückzug in diese Symbol-, Ideen- und Nebelwelt mit Lust und Liebe vor«. Er wollte die alte Dichtung jetzt weiter führen. »Ich werde nun vorerst die großen erfundenen und halbbearbeiteten Massen zu enden und mit dem, was gedruckt ist, zusammenzustellen suchen und das solange treiben, bis sich der Kreis selbst erschöpft.«

Wie Goethe damals sonst zu seinem Jugendwerk stand, hat er am schönsten in der »Zueignung« zum Ausdruck gebracht, die an demselben Tage, an dem er den soeben angeführten Brief an Schiller schrieb, entstanden zu sein scheint. Auch sie zeigt: die Schwierigkeiten blieben nach wie vor groß. Aber Goethe konnte sie jetzt in ganz anderer Weise als früher in Italien zu überwinden suchen. Er brauchte nicht wie dort den Teufel »abzuwarten«, sondern war infolge bewußt gewordener Ziele

in der Lage, ihn zu »beschwören«, und so wunderlich der Teufel sich geberdete, so sehr der Dichter dauernd sich über das »Barbarische« des Stoffes beklagte, von einem »Hexenprodukt« redete und sich scheute, die Helena in das Ganze einzufügen, weil es ihn betrübte, sie in eine »Fratze« verwandeln zu sollen — es gelang jetzt doch allmählich die Vollendung wenigstens des ersten Teils.

Die Stimmung, in der Goethe sich seinem abgeschlossenen Werk gegenüber befand, kommt vielleicht am besten in der ersten Strophe des Gedichtes »Abschied« zum Ausdruck, das in dieser Zeit entstand:

»Am Ende bin ich nun des Trauerspieles,
Das ich zuletzt mit Bangigkeit vollführt,
Nicht mehr vom Drange menschlichen Gewühles,
Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt.
Wer schildert gern den Wirrwarr des Gefühles,
Wenn ihn der Weg zur Klarheit aufgeführt?
Und so geschlossen sei der Barbareien
Beschränkter Kreis mit seinen Zaubereien.«

»Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt«, sondern, so dürfen wir ergänzen, geleitet von bewußter Klarheit über das Wesen seiner Kunst und über die »Idee« des Ganzen, die der Prolog im Himmel unzweideutig zum Ausdruck bringt. —

Ich habe die bekannten Tatsachen, welche es jedem ermöglichen, sich die Entstehung des ersten Teiles der Faustdichtung in Kürze zu vergegenwärtigen, ausführlich mitgeteilt, weil aus ihnen mir ein Doppeltes hervorzugehen scheint.

Zunächst sehen wir: das Werk, wie es 1808 veröffentlicht wurde, ist aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wesentlich verschiedenen Epochen der goethischen Geistesentwicklung entsprungen sind. Es ist daher anzunehmen, daß das Ganze nicht in jeder Hinsicht Einheit zeigen wird. Seit wir außer dem »Fragment« von 1790 auch den »Urfaust« mit dem fertigen ersten Teil vergleichen können, lassen sich darin mit einiger Sicherheit drei Schichten voneinander scheiden, und die Faustgelehrsamkeit hat den Schwerpunkt darauf gelegt, nachzuweisen, daß der Faust aus sehr heterogenen Bruchstücken sich zusammensetzt. Ja, eine der Hauptbemühungen der Philologen und Philosophen war es, »Widersprüche« aufzuzeigen, die insbesondere zwischen den Produkten der Sturm- und Drangzeit und den später hinzugefügten Szenen, aber auch zwischen dem Fragment und der Form des Werkes zutage treten, die es während des Verkehrs mit Schiller erhielt. Es ist eine Menge von Arbeit und Scharfsinn darauf verwendet worden,

jede Szene aus der Zeit heraus zu verstehen, in der sie entstanden ist, und so das Ganze, wie es Goethe 1808 drucken ließ, wieder in seine Elemente aufzulösen. Niemand wird die Verdienste solcher Forschungen verkennen. Ja, wer sich wissenschaftlich mit dem Faust beschäftigen will, kann ihre Ergebnisse nicht ignorieren.

Aber neben den Tatsachen, die zeigen, daß es in dem ersten Teil der Tragödie drei Schichten gibt, die aus drei verschiedenen Zeiten stammen, sollte man nicht übersehen, daß die Dichtung der Untersuchung auch noch andere Probleme stellt als die Zerlegung in ihre Elemente, und die Tatsachen, die darauf hinweisen, liegen ebenfalls auf der Hand.

Wir sehen zunächst: schon in Italien wollte sich Goethe wieder in die Stimmung hineinarbeiten, aus welcher der heute so genannte »Urfaust« entsprang. Es kam ihm darauf an, das Jugendwerk in derselben Weise, in der es einst begonnen war, weiterzuführen, und er wünschte nicht, daß man die alten und neuen Szenen auseinanderhalten könne. Ja, er glaubte, die Vereinheitlichung sei ihm in so hohem Grade gelungen, daß, wenn er das Papier räuchere, niemand imstande sein würde, das Frühere von dem später Hinzugekommenen zu scheiden. Darin mag der Dichter sich getäuscht haben, aber das Bemühen, aus dem Faust eine Einheit zu machen, steht außer Frage.

Dieselbe Tendenz herrschte vollends, als Goethe seit 1797 von neuem daran ging, das Werk zu vollenden, und dazu kam: jetzt war auch die Möglichkeit des Gelingens in viel höherem Maße gegeben als in Italien und bald nachher. Goethe stand 1797 nicht nur auf dem Höhepunkt seines dichterischen Könnens, sondern besaß außerdem in theoretischer Hinsicht ein Maß von Klarheit über das Wesen seiner Kunst, wie er es früher nicht haben konnte. Er durfte daran denken, die Poesie zu »kommandieren«, und er hat nicht daran gezweifelt, daß ihm das beim Faust geglückt sei. Dafür bildet, abgesehen von allem andern, das »Vorspiel auf dem Theater« ein sicheres Zeugnis. Was in ihm steht, müssen wir auf die Faustdichtung beziehen, und es ist nicht anzunehmen, Goethe habe über sein Werk prinzipiell anders gedacht als der »Theaterdichter« über sein Schaffen. Wenn der Direktor meint:

> »Gebt ihr ein Stück, so gebt es gleich in Stücken!
> Solch ein Ragout, es muß euch glücken.
> Was hilfts, wenn Ihr ein Ganzes dargebracht,
> Das Publikum wird es euch doch zerpflücken.«

so entgegnet ihm der Dichter und damit zugleich Goethe selber:

»Der saubern Herren Pfuscherei
Ist, merk ich, schon bei Euch Maxime.«

Er preist das höchste Recht, das der Poet nie freventlich verscherzen dürfe:

»Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt,
Und in sein Herz die Welt zurückeschlingt?«

Wir müssen hiernach voraussetzen, daß Goethe selber glaubte, im Faust »ein Ganzes dargebracht« zu haben, und daß darin »Einklang« zu finden sei. Es ist daher sehr einseitig, wenn die Forschung die Teile, aus denen Goethe den Faust zusammensetzte, nur mit Rücksicht auf die Zeit ihrer Entstehung betrachtet und dann das hervorhebt, was darin unharmonisch ist, d. h. zu andern Szenen nicht recht passen will.

Im bewußten Gegensatz dazu, und insofern ebenfalls einseitig, gehen wir hier davon aus, daß Goethe nicht allein aus momentanen Stimmungen heraus schrieb, wenn er in Italien und vollends wenn er später in Weimar an seinem Faust arbeitete, sondern daß er, besonders bei der Vollendung des ersten Teils, das Neue absichtlich so gestaltete, wie es geeignet war, das früher Geschriebene zu ergänzen. Auch das ist eine Tatsache, und aus ihr folgt: die Wissenschaft tut ihre Arbeit erst vollständig, wenn sie danach fragt, wie weit dem Dichter die Absicht gelungen ist, aus den verschiedenen Teilen eine Totalität zu gestalten, die als Einheit wirkt. Man darf die einzelnen Szenen nicht nur aus der Zeit ihrer Entstehung heraus interpretieren, sondern muß auch fragen, was sie als Glieder des Ganzen bedeuten. Auf diese Seite des Faustproblems ist bisher viel weniger Mühe verwendet worden als auf die zersetzende Analyse. Auf sie legen wir daher im folgenden den Schwerpunkt.

II.

Die Fragestellung.

Selbstverständlich denken wir in der vorliegenden Abhandlung nicht daran, das Ganze der Dichtung in jeder Hinsicht als Einheit zum Bewußtsein zu bringen. Wir beschränken uns ausdrücklich auf einen Punkt, der von besonderer Wichtigkeit ist: auf die Persönlichkeit des Helden oder den Charakter Fausts und fragen: wie weit bietet Faust selbst, hinter dem immer auch Goethes Persönlichkeit steht, trotz der großen Wandlungen, die sein Schöpfer seit den Zeiten von Sturm und Drang in Weimar,

in Italien und dann wieder in Weimar im Verkehr mit Schiller durchgemacht hat, uns das Bild eines einheitlichen Menschen? Eine solche Fragestellung ist gewiß berechtigt. Man spricht oft von einem »faustischen« Charakter. Dies Wort aber hätte keinen Sinn, wenn die Person des Mannes, der im Zentrum des Dramas steht, sich in keiner Weise als Einheit auffassen ließe. Soll der vielgebrauchte Ausdruck »faustisch« eine eindeutig verständliche Bedeutung bekommen, so muß man wissen, wie die verschiedenen Aeußerungen von Fausts Wesen, die Goethe zu so verschiedenen Zeiten niederschrieb, zu einem Ganzen zusammenzufügen sind, das in sich geschlossen ist, und das es uns gestattet, das Handeln Fausts in der Tragödie als in sich konsequent zu verstehen.

Bevor wir darauf eingehen, sei nur noch ein allgemeiner Hinweis auf Goethes Intentionen in bezug auf die Einheitsfrage vorausgeschickt. Man beruft sich mit Recht nicht nur auf den Text der Dichtung und auf Goethes Briefe oder andere von ihm schriftlich festgelegte Aeußerungen, sondern zieht auch das heran, was aus Gesprächen berichtet wird, und dabei zitieren die Forscher, die den Schwerpunkt auf die Unterscheidung der verschiedenen Bestandteile legen, mit Vorliebe solche Sätze, in denen Goethe zu bestreiten scheint, daß es so etwas wie eine Einheit schaffende »Idee« in der Faustdichtung gäbe. Daher empfiehlt es sich, zu bemerken, daß Goethe zeitweise auch wesentlich anders gedacht hat, als man nach den am meisten angeführten Worten von ihm annehmen sollte. Das geht mit Sicherheit besonders aus einer Unterredung hervor, die der Jenaer Historiker Luden im Jahre 1806, also zu einer Zeit mit Goethe führte, in der der erste Teil der Fausttragödie vollendet, aber noch nicht gedruckt war.

Während seines Aufenthaltes in Göttingen war Luden vom Jahre 1799 an mit »reiferen Jünglingen« zusammengewesen, die in Jena Fichte, Schelling und die Schlegels gehört hatten. In ihrem Kreise bestand die Neigung, den Faust, d. h. das damals allein bekannte Fragment von 1790, möglichst »philosophisch« aufzufassen. Man meinte, das Stück sei oder werde sein eine divina tragoedia, welche den Geist der ganzen Weltgeschichte, das ganze Leben der Menschheit darstelle, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend. Faust selber sei oder solle sein »der Repräsentant der Menschheit, und Mephistopheles das personifizierte Böse«. Das alles hatte L u d e n a b g e l e h n t. Ja, davon wollte er so wenig wissen, daß es ihm vor allem auf die E i n z e l h e i t e n ankam. In dem Fragment konnte er eine »Idee« überhaupt nicht finden. Er entsagte daher über den Faust aller Grübelei. Er las die Szenen jede für sich und

freute sich an ihnen in ihrer Isolierung. Seine Ansicht trug er auch Goethe im Gegensatz zur Meinung seiner Göttinger Freunde vor.

Man sieht, ohne daß man dabei auf Details einzugehen braucht, aus Ludens Ausführungen, daß in ihnen, besonders stark zugespitzt, ein Gegensatz Ausdruck findet, der, mehr oder weniger abgeschwächt, bis heute die Auffassungen beherrscht, und es ist nun in hohem Grade interessant zu hören, wie Goethe auf Ludens Darlegungen reagierte. Er war weit davon entfernt, ihm recht zu geben. Selbstverständlich schloß er sich nicht ohne weiteres Ludens Göttinger Freunden an. Deren Gedanken waren von Uebertreibungen nicht frei. Aber gegen Ludens Absicht, nur die Einzelheiten zu berücksichtigen und sich jedes Gedankens über den Zusammenhang des Ganzen zu entschlagen, wendete er sich sogar mit Schroffheit. »Ja, so mögen denn, rief er aus, die Orakelsprüche, Sentimentalitäten, Schelmereien, Spitzbübereien und Schweinereien auch ihr Interesse haben. Aber es ist doch ein k l e i n l i c h e s , ein z e r h a c k t e s Interesse. Ein höheres Interesse hat doch der Faust, die I d e e , welche den Dichter beseelt hat, und welche das Einzelne des Gedichts zum G a n z e n verknüpft, für das Einzelne G e s e t z ist und dem Einzelnen seine B e d e u t u n g gibt.«

Solche Worte, die er nicht erwartet hatte, setzten Luden in Verwunderung. Er wußte nur zu erwidern: über die Idee, welche das Einzelne zum Ganzen verknüpfe, könne der Dichter selbst den besten Aufschluß geben. Doch auch das lehnte Goethe ab: »Mit diesem Aufschlußgeben wäre die ganze Herrlichkeit des Dichters dahin. Der Dichter soll doch nicht sein eigener Erklärer sein und seine Dichtung in alltägliche Prosa fein zerlegen; damit würde er aufhören, Dichter zu sein.« Trotzdem wollte Goethe damit nicht den Versuch, die Dichtung als Einheit zu deuten, überhaupt ablehnen, denn er fuhr fort: »Der Dichter stellt seine Schöpfung in die Welt hinaus; es ist Sache des L e s e r s , des A e s t h e t i k e r s , des K r i t i k e r s zu untersuchen, was er mit seiner Schöpfung gewollt hat.«

Mit diesen Worten hat Goethe selbst der Erforschung des Faust die Aufgabe zugewiesen, zu der hier ein kleiner Beitrag geliefert werden soll. Mit Nachdruck sprach er schon beim »Fragment« von einem »Mittelpunkt« und meinte: »Große Gelehrte und geistreiche Männer haben es nicht für zu gering gehalten, sich nach diesem Mittelpunkt umzusehen .... Es muß also doch etwas in dem Büchlein sein und durch das Büchlein hindurchgehen, das auf den Mittelpunkt hinweist, auf die Idee, die in allem und jedem hervortritt.« Besonders lebhaft opponierte er, als Luden im Fragment »Widersprüche« gefunden haben wollte. »Alles, was Sie da

vorbringen, kann nichts gelten. In der Poesie gibt es keine Widersprüche .. Was der poetische Geist erzeugt, muß von einem poetischen Gemüt empfangen werden. Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor. Es bleiben nur Scherben übrig, die zu nichts dienen und nur inkommodieren.«

Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Luden solche Aeußerungen erfunden hat. Sie waren ihm gewiß recht unbequem. Man kann also nicht zweifeln, wie Goethe im Jahre 1806 zum Problem der Einheit seiner Dichtung stand. Darf man daraus nicht auch Schlüsse ziehen auf die Stellung, die Goethe heute nehmen würde? Gewiß soll nicht außer acht bleiben, daß der Dichter, besonders in hohem Alter, über die »Idee« des Faust sich auch anders geäußert hat, und es wäre daher verfehlt, ihn auf einzelne Sätze eines Gesprächs, das ihn zum Widerspruch reizte, festzulegen. Er wandelte, wie er selber wußte, seine Meinungen und dachte auch über Faust nicht immer dasselbe. Bald sah er an ihm mehr diese, bald mehr jene Seite. Unter allen Umständen aber bleibt es beachtenswert, daß er gerade zu einer Zeit, als der erste Teil der Tragödie noch nicht lange druckfertig gemacht war, mit solcher Entschiedenheit für die Einheit des Ganzen eintrat. Dem Freunde Schillers kam es auf die »Idee« an, die den Dichter beseelt und das Einzelne zum Ganzen verknüpft. An Worte, die aus solcher Gesinnung stammen, dürfen sich besonders die halten, die nach der Einheit des faustischen Charakters fragen. Die Persönlichkeit seines Helden muß der Dichter vor allem einheitlich gewollt haben, denn sonst wäre überhaupt keine Einheit des Ganzen ihm als möglich erschienen.

Doch handelt es sich bei der Einheit des Charakters zugleich um ein Problem von eigener Art, das noch genauerer Formulierung bedarf, denn gerade das Wort »Einheit« kann hier zu Mißverständnissen führen. In gewisser Hinsicht besteht Fausts persönliches Wesen nämlich in seiner »Uneinheitlichkeit«. Das allein läßt sich daher zeigen: diese beruht nicht darauf, daß die verschiedenen Szenen zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind, sondern sie zeigt sich schon in Fausts erstem Monolog und macht sich dann immer von neuem geltend, in den alten ebenso wie in den neuen Szenen. Es ist mit andern Worten überall ein und d i e s e l b e A r t der Zwiespältigkeit, die für Faust charakteristisch ist, und statt von Einheitlichkeit kann man daher weniger mißverständlich von I d e n t i t ä t der faustischen Persönlichkeit sprechen, die dadurch zustande kommt, daß dieselben widerstreitenden Tendenzen in ihr stets wiederkehren. Das hat bereits Schiller gesehen, als er Goethes Wunsch zu erfüllen suchte,

ihm seine eigenen Pläne als ein wahrer Prophet zu deuten. Er schrieb: »Die Duplizität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen.« Das ist der wichtigste Satz aus Schillers Brief. Die Einheit des faustischen Wesens suchte er, um es paradox zu sagen, in der Zweiheit, und wir dürfen annehmen, daß er auch damit Goethes Zustimmung fand. Es läßt sich sogar der Gedanke nicht ganz abweisen, dem Dichter sei später beim Schaffen die Duplizität des faustischen Charakters gegenwärtig gewesen, ja er habe sie bewußt — man denke nur an das Wort von den »zwei Seelen« — herausgearbeitet. Jedenfalls drängt sich die Frage auf, ob in den verschiedenen Schichten des ersten Teils die von Schiller festgestellte Duplizität so zum Ausdruck gebracht ist, daß die dafür wesentlichen Stücke zusammengenommen ein in sich konsequentes und sich gleichbleibendes Charakterbild Fausts geben.

Welche Szenen aber sind hierfür wesentlich? Bei unserm Versuch beschränken wir uns auf den ersten Teil und in ihm auf den Abschnitt, der vor Fausts Vertrag mit dem Teufel liegt. Wenn man an den Prolog im Himmel denkt, läßt sich die ganze Faustdichtung in sechs ihrem Inhalt nach wesentlich voneinander verschiedene Abschnitte gliedern. Der Prolog stellt sozusagen das Thema: der Teufel erhält von Gott die Erlaubnis, Faust zu versuchen. Ehe die Versuchungen einsetzen, wird im ersten Abschnitt Fausts Charakter geschildert. Erst nachdem wir Faust genau kennengelernt haben, sehen wir, wie sich der Teufel an ihn heranmacht und mit ihm einen Vertrag schließt. Das ist dann als zweiter Abschnitt zu bezeichnen. Als dritter folgt auf ihn die erste große Versuchung, d. h. die Gretchentragödie, während der zweite Teil in weiteren drei Abschnitten die beiden späteren Versuchungen und endlich die Entscheidung bringt. Wir können uns hier deshalb auf den ersten Abschnitt beschränken, weil, falls er ein in dem angegebenen Sinne »einheitliches« Charakterbild zeigen sollte, die Hauptsache klar sein muß. Grade in ihm sind Stücke, die aus der frühesten und aus der spätesten Zeit stammen, eng miteinander verbunden.

Mit folgenden Szenen haben wir es also zu tun: zunächst mit dem ersten Monolog, der Geisterbeschwörung und dem Gespräch mit Wagner; dann mit dem zweiten Monolog, dem Osterspaziergang und der Bibelübersetzung. Diese beiden Szenengruppen liegen, der zeitlichen Entstehung nach, am weitesten auseinander und sind für unser Problem daher besonders wichtig. Die darauf folgenden Gespräche mit Mephistopheles be-

rücksichtigen wir nicht mehr. Sie sagen uns für den Charakter Fausts nichts prinzipiell Neues, und ebenso lassen wir die Szenen, die zwar schon im »Fragment«, aber noch nicht im »Urfaust« stehen, beiseite, denn die mittlere Schicht des ersten Teils enthält ein besonderes Problem, das über das Charakterproblem hinausführt.

Hier handelt es sich also nur darum, den inneren Zusammenhang der ersten Szenen aus der Sturm- und Drangzeit mit den Stücken zu verstehen, die erst 1808 veröffentlicht wurden, und zwischen deren Abfassung nahezu ein Menschenalter liegt. Ist der Faust, den der junge Goethe darstellt, in den Grundzügen derselbe, den der Freund Schillers sprechen läßt, und kann seine Persönlichkeit einheitlich als Held einer Tragödie verstanden werden, die mit dem Teufelspakt beginnt, um sich in den Versuchungen der Gretchentragödie, der Helenatragödie und der Herrschertragödie zu entfalten?

III.

Der Prolog im Himmel.

Bevor wir jedoch mit Fausts erstem Monolog beginnen, werfen wir einen Blick auf den Prolog im Himmel. Er ist von entscheidender Bedeutung auch für das Charakterproblem, und zwar gilt das besonders, wenn man Schillers Wort von der »Duplizität der menschlichen Natur« zum Leitfaden nimmt. Fausts Doppelwesen wird schon im Prolog ausdrücklich hervorgehoben, ja es läßt sich vermuten, daß Goethe an Schillers Brief dachte, grade als er den Prolog schrieb. Wir heben daher zunächst aus ihm das heraus, was für die Frage nach der Einheit in der Zweiheit wichtig ist.

In dem Rahmen, den der Dichter um das ganze Stück zieht, wird sogleich das *Weltall* so geschildert, daß es einen dualistischen Charakter zeigt und sich insofern zum Schauplatz einer Handlung eignet, deren Held durchweg als Zwienatur auftritt. Ein Weltdualismus mag manchem mit der oft gehörten Behauptung unvereinbar scheinen, daß Goethe zu den »Monisten« zu rechnen sei. Doch zeigt eben der Prolog, daß ein solcher philosophischer Terminus auf die Weltanschauung, die sich in der *fertigen* Faustdichtung spiegelt, nicht paßt. In ihr sehen wir das All von zwei Prinzipien bewegt, die zueinander in Gegensatz stehen. Daran darf man sich auch durch den Umstand nicht irre machen lassen, daß Goethe ein »radikal Böses« im positiven Sinne nicht kannte. Es bleibt

ein prinzipieller Gegensatz von Gut und Böse für ihn bestehen, und nur das eine ist zu sagen, daß das Böse sich zuletzt in eine bloße Verneinung des Guten auflöst, so daß die Hoffnung nicht ausgeschlossen ist, es werde dies negative Moment immer mehr aus der Welt und aus dem Menschenleben schwinden. Allenfalls also kann man sich im Rahmen der goethischen Weltanschauung denken, das Ganze des Kosmos bewege sich auf ein letztes, »monistisches« Ziel hin. Vorläufig aber — und das gilt für die Fausttragödie bis zum Schluß — kämpfen Bejahung und Verneinung miteinander, und zumal alles, was uns als Menschenleben entgegentritt, trägt einen ausgesprochen dualistischen Charakter.

Eine andere Auffassung ist schon deswegen unmöglich, weil Fausts Grundzug in einem rastlosen Streben, in einer durch nichts zu brechenden Aktivität besteht, und in einer »monistischen« Welt, in der es keinen Gegensatz von Gut und Böse gibt, für einen handelnden Menschen nichts zu tun wäre. Wir fassen in unserm Zusammenhang den Prolog unter dem Gesichtspunkt ins Auge, daß er zeigt, wie die Welt sein muß, falls in ihr ein Mann wie Faust sein Wesen soll betätigen können. Dann werden wir ganz verstehen, was es heißt, daß wir die Duplizität der menschlichen Natur und das Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, nicht aus den Augen verlieren können.

Dabei gehen wir aus von den Symbolen, die der Dichter benutzt, um seinen Dualismus auch anschaulich zu machen. Mit der Sonne beginnt der Gesang der Erzengel, und ihr strahlendes Licht vertritt das positive, göttliche Prinzip: »Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke.« Auf die Einzelheiten der Kosmologie, die das Präludium des Prologs voraussetzt, braucht nicht eingegangen zu werden. Es genügt, wenn wir wissen: dem reinen Sonnenlicht wird die Erde als eine Welt gegenübergestellt, auf der Hell und Dunkel einander ablösen. Irdisches Leben trägt auch in dieser Hinsicht einen zwiespältigen Charakter, und der Wechsel von »Paradieseshelle und tiefer schauervoller Nacht« ist das anschauliche Symbol für den Kampf, den darin das Gute mit dem Bösen führt. Zu der strahlenden Göttlichkeit, zu dem sanften Wandeln des ewigen Tages tritt die stürmische Bewegung in Kontrast. Zwar ordnet die Erde sich dem allgemeinen Weltrhythmus ein:

»Und Fels und Meer wird fortgerissen
In ewig schnellem Sphärenlauf.«

Aber die irdische Welt bleibt unruhig und wechselnd, und es ist interessant zu sehen, wie Goethe, um den Gegensatz von dauerndem Licht oder »ewigem Glanze« und irdischem Lichtwechsel auf Sonne und Erde so

verteilen zu können, daß dabei die Erde zugleich als Ursache des Wechsels erscheint, in eigenartige kosmologische Schwierigkeiten geriet. Sein Weltbild kann nämlich weder antik-mittelalterlich noch modern-kopernikanisch zu Ende gedacht werden. Man muß schon zu pythagoreischen Vorstellungen greifen, wenn man es miteinander vereinen will, daß die Sonne »in Brudersphären Wettgesang tönt«, also zu den Wandelsternen gehört, und trotzdem die Erde sich »schnell und unbegreiflich schnelle umherdreht«, also durch ihre eigene Bewegung den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt.

Doch für die Einheit des faustischen Charakters bleibt dies (selten bemerkte) Faktum unwesentlich. Nur darauf kommt es an: der Mensch lebt auf einem Schauplatz, auf dem die Verneinung des Lichtes, die Finsternis, dauernd der Paradieseshelle die Alleinherrschaft streitig macht. Dann ist klar: es gibt notwendig auch im Menschenleben, ja grade in ihm, nicht nur Göttliches, sondern zugleich Teuflisches. Den Symbolen von Nacht und Tag entspricht: der Geist der Verneinung tritt als Herr der Finsternis dem göttlichen Licht entgegen. Der Mensch steht zwischen diesen beiden Mächten in der Mitte, und Faust im besonderen ist das Objekt, um das sie miteinander kämpfen. So äußert sich in seiner Person die Duplizität in Uebereinstimmung mit dem Doppelwesen der Erde, deren Bürger er bleibt, solange er lebt.

Auch das Folgende verstehen wir im Zusammenhang hiermit leicht: der Geist der Finsternis muß in dem zwiespältigen Faust ein geeignetes Objekt für seine Verführungskünste sehen und bittet daher Gott, Faust versuchen zu dürfen. Wie dieser sich im Kampf mit dem Teufel und mit seinem eigenen Wesen schließlich zur Klarheit durchringt, darum dreht sich die ganze Tragödie. Sie gibt sich von vornherein als Darstellung des Ringens zwischen dem guten und dem bösen Prinzip in dem zwiespältigen Menschen und rückt damit Fausts Charakter ins Zentrum. Demnach kommt es jetzt nur noch darauf an, wie der Gegensatz, der Faust beherrscht, schon im Prolog inhaltlich bestimmt ist. Das ergibt sich durch Beantwortung der Fragen: wie äußern sich über ihn die Mächte, deren Kampf ihn zu einem Zwitterwesen, zu einem Mischgeschöpf von Licht und Dunkel macht? Wie wird seine Natur vom Teufel, wie wird sie von Gott angesehen?

Mephistopheles sagt zuerst:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.«

Das bedarf keiner weiteren Erklärung. Zu beachten ist nur: die »Sterne«

im üblichen Sinne sind hier nicht gemeint, und auch mit bloßer Erkenntnis der Sterne darf man Fausts Forderung an den Himmel nicht gleichsetzen. Es kommt darin vielmehr ganz allgemein die Seite der faustischen Natur zum Ausdruck, mit der er über die Erde hinaus dem ewigen Licht zustrebt. Faust möchte von dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem alle Menschen befangen bleiben, frei werden. Zugleich aber wirkt dieser Sehnsucht ein anderer Trieb entgegen: er kann sich von der Erde nicht loslösen, ja er will es im Grunde genommen nicht: die Lust des Irdischen hält ihn in ihrem Bann. So muß er in einen Zustand kommen, der ihn dauernd zwiespältig macht, also auch nie befriedigen kann. Das hatte Schiller, ehe er den Prolog im Himmel kannte, gesehen, als er von dem »verunglückten Bestreben« sprach, »das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen.«

In Uebereinstimmung hiermit bringt Mephistopheles Fausts Wesen auch so zum Ausdruck:

»Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Es kann nicht anders sein bei einem Menschen, der ein echtes Erdenwesen ist, d. h. in dem das volle Erdenleben mit seinem Wechsel von Tag und Nacht zur Geltung kommt. Immer wird er über sich hinausstreben und doch, solange er ein Geschöpf der Erde bleibt, in ihr verhaftet sein. Fausts Doppelnatur muß ihn also zu einem rastlosen, durch nichts zu befriedigenden Fordern und Streben treiben. Das stellt der Teufel schon im Prolog fest.

Wichtig ist sodann, zu sehen, wie Mephisto und Gott Fausts Zwienatur beurteilen. Die Tatsache des Doppelwesens sehen beide, aber sie denken über sie trotzdem sehr verschieden. Für den Geist der Verneinung bedeutet Fausts Streben nur »Torheit« und »Tollheit«. Es macht daher auf ihn keinen Eindruck, als Gott, um der teuflischen Meinung von den Menschen entgegenzutreten, ihn an Faust erinnert. Grade dieser Mann zeugt nicht für die Größe von Gottes Schöpfung, sondern beweist, wie selbst die höchste Form des Menschentums, die allen Seiten des irdischen Lebens gerecht wird, zu dauernder Unbefriedigung und Unausgeglichenheit und deshalb zum endlichen Scheitern verurteilt ist.

Wie denkt dagegen Gott über Faust? Die Tatsachen, die der Teufel hervorhebt, werden von ihm nicht bestritten. Er weiß, daß Faust ihm nur »verworren« dient. Aber er bewertet das Doppelwesen anders, und grade darin kommt seine Ueberlegenheit zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Mephistopheles, der meint, daß der kleine Gott der Welt stets

von gleichem Schlag bleibe, setzt er seine Hoffnung auf eine Aenderung in der Zukunft:

> »Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,
> So werd ich ihn bald in die Klarheit führen.
> Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
> Daß Blüt und Frucht die künftgen Jahre zieren.«

Gott sieht also in demselben Ringen des Zwitterwesens, auf das der Teufel spöttisch herabblickt, die Größe und Stärke Fausts, weil er es als Vorbedingung einer künftigen Läuterung versteht. Damit löst sich vor seinen Augen der Schatten, der von der Erde her in sein Lichtreich fällt, in Klarheit auf.

Gegenüber einer solchen Hoffnung, die Gott grade in Fausts Unausgeglichenheit setzt, vermag der Teufel zunächst nichts zu erwidern. Er kann, wenn er als Geist der Verneinung recht behalten will, nur zeigen, daß es zu einer Ueberwindung des Zwiespalts in der Doppelnatur nie kommen wird, ja daß Faust bei seinem stets unbefriedigten Streben schließlich ermüden und damit der Finsternis anheimfallen muß. Von einer »Wette« zwischen Gott und dem Teufel, die sich daraus ergibt, läßt sich, obwohl Mephistopheles und auch der Dichter das Wort brauchen, im eigentlichen Sinne nicht sprechen. Es werden lediglich zwei Meinungen über das Schicksal Fausts einander gegenübergestellt, und die Zukunft muß entscheiden, wer im Recht ist. Zu diesem Zweck bittet Mephistopheles um die Erlaubnis, sich an Faust heranmachen zu dürfen. Dann wird sich zeigen, wie das faustische Streben schließlich scheitert. Gott kann dem Teufel Freiheit lassen, weil er auf sein Geschöpf vertraut. Ja, Gott hat gegen das Unternehmen Mephistos so wenig einzuwenden, daß er es sogar wünscht. Da in der Doppelnatur nicht nur das Wesen, sondern auch die Stärke Fausts beruht, soll der Geist der Verneinung das faustische Streben zum Widerstand aufreizen und damit die göttliche Kraft darin zur Entfaltung bringen. Ungöttlich ist allein das Beharren bei dem Bestehenden, das Aufhören des Weiterstrebens. Solange Faust noch kämpft und tätig ist, dient er Gott als Knecht, mag es in ihm auch noch so verworren aussehen.

Von hier aus verstehen wir die Verse:

> »Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
> Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
> Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
> Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.«

Auch diese Worte wären nicht verständlich, wenn man bei ihnen nicht




an die Duplizität der menschlichen Natur dächte, ja sie offenbaren den letzten Sinn, der dem faustischen Doppelwesen innewohnt. Die Ueberwindung der Finsternis im Ringen seiner zwei Seelen ist Fausts eigentliche Bestimmung, und alles, was den Kampf des Guten mit dem Bösen in ihm nicht zur Ruhe kommen läßt, fördert, solange er auf der Erde lebt, die göttlichen Absichten. Im irdischen, d. h. zwiespältigen Menschen kann das Göttliche nicht anders zum Siege gelangen als dadurch, daß es sich in beständigem Streben gegen das bloß Irdische durchsetzt.

Dabei muß freilich angenommen werden, daß es ein positiv Böses nicht gibt, sondern das Böse lediglich Verneinung des Guten bedeutet, aber so verhält es sich in der Faustdichtung, wie schon angedeutet wurde, in der Tat. Goethe konnte den Teufel nicht einmal als »Dämon« in seinem Sinne anerkennen. Dazu war, wie er ausdrücklich zu Eckermann gesagt hat, Mephistopheles ein viel zu negatives Wesen. Das Dämonische äußert sich in positiver Tatkraft. Insofern hat der Mensch Faust selbst mit seiner Doppelnatur als der eigentliche Vertreter des Dämonischen zu gelten, und die Fausttragödie muß, wenn sie Einheit haben soll, dementsprechend zeigen, wie der Dämon in Faust, der beständig zwischen Licht und Finsternis hin- und herschwankt, die positive Tatkraft trotzdem zu immer reinerem Ausdruck bringt.

Weiter brauchen wir bei der Frage nach der Einheit des persönlichen Charakters Fausts auf den Inhalt des Prologs nicht einzugehen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie das ganze Faustproblem mit dem Grundzug des faustischen Wesens, d. h. mit der Doppelnatur zusammenhängt, und wie dies Problem aus dem Wesen der Erde als dem des Schauplatzes von allem Menschenleben herauswächst. Wir sehen jetzt vollends deutlich: die Erzengel stellen den Kosmos so dar, wie er sein muß, damit es in ihm einen faustischen Menschen geben kann. Als Gegensatz zur göttlichen Sonne ist seine Heimat, die Erde, so zwiespältig wie Faust selbst.

Im übrigen werden wir uns hüten, in den Prolog zuviel hineinzudeuten, d. h. ihn zu abstrakt oder zu »philosophisch« zu fassen. Es geht nicht an, daß wir Faust zu einem bloßen Gattungsexemplar des allgemeinen Begriffs »Mensch« machen. In dieser Hinsicht haben frühere Deutungen des Guten zuviel getan und dadurch alles Suchen nach Einheit oder nach einer »Idee« in Mißkredit gebracht. Auch die Göttinger Freunde Ludens machten sich solcher Uebertreibungen schuldig. Die Opposition gegen sie war insofern gerechtfertigt. Es geht in der Tat nicht an, zu sagen, daß Faust der »Repräsentant der Menschheit« sei. Das ist zum mindesten

mißverständlich. Ein Drama, welches seine Figuren zu bloßen Exemplaren allgemeiner Begriffe macht, müßte unkünstlerisch wirken. Solche Tendenzen lagen besonders Goethe fern. Seine Personen sind wirkliche Menschen, d. h. Individualitäten. Sogar Gott tritt im Prolog durchaus »menschlich« auf, und höchstens kann man sagen, daß er etwas blaß wirkt. Mephistopheles dagegen zeigt sich sogleich als individuelle Persönlichkeit. Wir dürfen aus Goethes Prachtgestalt nicht ein nordisches Phantom mit Hörnern, Schweif und Klauen machen. Vor allem aber haben wir darauf zu achten: Faust selbst wird von vornherein als ein Individuum behandelt, das vom Durchschnitt der Menschen abweichende Züge trägt, ja einzigartig lebt. Darüber sind, da es für unser Thema wichtig ist, ausdrücklich noch einige Worte zu sagen.

Gewiß sollen wir in Faust mit seiner Doppelnatur, die ihn sowohl zur Gottheit als auch zum Teufel in Beziehung bringt, einen »typischen« Menschen sehen. Aber grade dies Wort ist vieldeutig. Es kann etwas Durchschnittliches ebenso wie etwas Vorbildliches bezeichnen, und Faust ist keins von beiden. Nie wird gesagt: so wie Faust s i n d alle Menschen, oder so s o l l t e n sie alle sein. Er ist ein A u s n a h m e f a l l, der »typische« Züge in ungewöhnlicher Steigerung und besonderer Zuspitzung zeigt. Das kommt nicht nur später, sondern schon im Prolog zum Ausdruck. Wenn Mephistopheles den Menschen im a l l g e m e i n e n erbärmlich findet, stellt Gott Faust als Gegeninstanz hin. Und ferner: nicht j e d e r Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt. Von Wagner oder von Frau Marthe Schwertlein würde Gott das nicht sagen. Bei dem Vertreter des »hellen kalten wissenschaftlichen Strebens« kann vom dunklen Drang, und bei dem »Weib wie auserlesen zum Kuppler- und Zigeunerwesen« kann vom rechten Wege nicht die Rede sein. Endlich wird auch von Mephistopheles Faust der großen Masse gegenübergestellt. Daß er anders ist als die Vielen, reizt den Teufel, ihn zu sich hinüberzuziehen. Ehe sein Name genannt war, hatte er erklärt:

> »Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,
> Ich mag sogar die armen selbst nicht plagen.«

Bei den Menschen im allgemeinen lohnt es also nicht, sich mit ihnen zu beschäftigen. Das eigenartige Individuum Faust dagegen von seiner vermeintlichen Höhe herabzuholen, das ist eine Aufgabe, die den Teufel lockt.

IV.

Der erste Monolog.

So weist schon der Prolog darauf hin, wieviel auf das Individuum Faust ankommt, und nachdem das Thema des Dramas im allgemeinen als das einer Charaktertragödie verstanden ist, ergibt sich: die nächste Aufgabe der Dichtung wird darin bestehen, ihren Helden in seiner Individualität anschaulich vorzuführen.

Das geschieht in der Tat sogleich in Fausts erstem Monolog. Der bringt, ebenso wie die auf ihn folgenden Szenen, die eigentliche Handlung nicht weiter, denn der Teufel bleibt vorläufig im Hintergrund. Der Schwerpunkt ruht darauf, daß wir den Menschen Faust in seiner Besonderheit kennenlernen. Nun liegen zwischen der Niederschrift dieses Abschnitts und der des Prologs, wie wir wissen, mehrere Jahrzehnte. Aber dem Dichter war der Anfang seines Jugendwerkes doch nicht unbekannt, als er den Prolog verfaßte, und es ist daher in keiner Weise wunderbar, wenn beide Teile zusammenstimmen. Den Prolog hat Goethe auch für die aus früher Zeit stammenden Szenen geschrieben. Soll das Ganze Einheit haben, so darf es sich nur um eine Ausführung dessen handeln, was schon vorher über Fausts Charakter gesagt war, und daß es sich tatsächlich so verhält, haben wir zu zeigen.

Wir finden Faust allein in seinem hochgewölbten, gotischen Zimmer. Wieder ist auch der Schauplatz bedeutsam. Aus dem weiten Weltall kommen wir in einen engen Raum. Das Wort »gotisch« bezeichnet nicht so sehr einen künstlerischen Stil als vielmehr etwas Barbarisches. Es ist ein unfreundlicher, unbehaglicher Aufenthaltsort, und die Stimmung des Mannes, der darin wohnt, entspricht seiner Umgebung. Unruhig, unharmonisch, zwiespältig tritt er uns sogleich entgegen. Wir hören einen Gelehrten, der die Wissenschaft aller vier Fakultäten studiert, die höchsten akademischen Würden erlangt hat, seit zehn Jahren eine Dozentur besitzt, eine hohe Meinung von sich, eine geringere von seinen Kollegen hegt, d. h. sich ihnen allen an Klugheit, Wissen und Vorurteilslosigkeit überlegen dünkt, und der trotzdem mit sich ebenso unzufrieden ist wie mit der Welt. Zuerst tritt hervor: er sieht, »daß wir nichts wissen können«, und darüber ist er tief unglücklich. Seine Gelehrsamkeit wie seine Lehrtätigkeit geben ihm keine Befriedigung.

Doch das ist es nicht allein, was ihn unharmonisch macht. Dazu kommt: nicht einmal äußere Vorteile hat sein Streben ihm eingetragen, und in der Art, wie er darüber spricht, tritt sogleich seine Doppelnatur zutage. Auch

darüber ist er verzweifelt, daß er weder Gut noch Geld noch Ehr und Herrlichkeit der Welt besitzt. Die Freuden der Erde sind ihm also durchaus nicht gleichgültig. Auf die allbekannten Verse braucht nicht näher eingegangen zu werden. Man sieht: ihr Inhalt stimmt aufs beste zu dem, was Mephistopheles im Prolog sagt:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Ferner können wir, ebenfalls in Uebereinstimmung mit dem Prolog, bald feststellen, wie »verworren« Faust Gott dient. Zwar zeigt sich bei ihm ein »ideales Streben« (Ausdruck Goethes) insofern, als er das Höchste sucht, wonach der theoretische Mensch suchen kann:

»Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält.«

Aber da seine Wünsche nach Erkenntnis unbefriedigt geblieben sind, will er es mit der Magie versuchen. Die historisch zutreffende Bemerkung, daß im Zeitalter der Renaissance und Reformation Wissenschaft und Magie nicht als unvereinbar miteinander angesehen wurden, darf nicht als Einwand gegen Fausts »Verworrenheit« gelten, denn es kommt auf das G a n z e der Dichtung an, und am Schluß seines Lebens will Faust selbst die Magie von seinem Pfad entfernen, weil er sie als Irrweg erkennt. Davon aber ist er jetzt noch weit entfernt. Ja, die Zauberei soll ihm nicht allein die Geheimnisse der Welt entschleiern, sondern ihn zugleich aus der Enge der Studierstube in die freie Natur hinausführen, die er genießen möchte. Auch die Magie dient also wieder beiden Seiten seines Wesens, der idealen, die sich anfangs in dem Bedürfnis nach Erkenntnis äußert, und der irdischen, die ihn das dumpfe Mauerloch der Gelehrtenstube verfluchen und ausrufen läßt: »Das ist deine Welt! das heißt eine W e l t!«

So tritt uns mehrfach die »Duplizität der menschlichen Natur« entgegen, und endlich sei dazu noch bemerkt, daß der Dichter, ohne daß er es gewollt zu haben braucht, der Doppelnatur Fausts auch stilistisch oder sprachlich Ausdruck verliehen hat. Zuerst redet Faust schroff in kurzen abgerissenen Sätzen. In ihnen scheint nur starre Härte des Gemüts zu herrschen, und dem entspricht die poetische Form vom Ausruf: »Habe nun, ach!« bis zu dem Verzweifelungsschrei: »Es möchte kein Hund so länger leben!« Dann aber wird wenige Zeilen darauf dasselbe Thema in völlig anderer Tonart behandelt. Sehnsüchtig und klangvoll fließen die Verse dahin, und eine weiche Stimmung drängt sich in den Vordergrund. Das

ist so auffallend, daß ein Philologe vom Range Wilhelm Scherers [1]) nicht glauben wollte, der erste Monolog stamme in seiner Totalität aus derselben Zeit. Die beiden Teile, aus denen er bestehe, seien so verschieden, daß in ihnen nicht derselbe Faust rede. Man müsse daher annehmen, daß der Dichter sie zu verschiedenen Zeiten verfaßt und erst nachträglich miteinander kombiniert habe [2]). Seit der Auffindung des »Urfaust« wird man Scherers »Beweis« nicht mehr für »zwingend« halten, und man hätte, auch abgesehen davon, niemals zu einer solchen Vermutung kommen sollen. Das Verfehlte der Methode, überall nach »Widersprüchen« zu suchen, die aus der Entstehung stammen sollen, tritt angesichts des ersten Monologes besonders deutlich zutage. Aber das bleibt richtig: Faust wird von vornherein als ein Mann dargestellt, dessen Stimmungen rasch wechseln, und der daher dem Unbefriedigtsein, das aus seiner Doppelnatur stammt, auch mannigfaltigen Ausdruck verleiht. In diesem Fall hat schon der Anblick des Mondes genügt, um einen Stimmungsumschwung hervorzurufen. Für den vom Dichter dargestellten Inhalt konnte eine bessere Form, als der erste Monolog sie stilistisch zeigt, nicht gefunden werden.

Jedenfalls: wir tun sogleich einen Blick in die tiefe Zwiespältigkeit Fausts, in die Zerrissenheit seines Wesens, schon in der ersten, früh verfaßten Szene, die eventuell an einem Tage niedergeschrieben sein kann, und grade die Unausgeglichenheit und der sprunghafte Wechsel ist das, worauf es bei der Darstellung des faustischen Charakters ankommt. Wir mußten nach dem Prolog erwarten, daß Faust sich so geben werde, wie er es hier tut. Statt von »Widersprüchen« der Dichtung zu reden, die aus verschiedenen Zeiten der Entstehung hervorgegangen sind, sollte man vielmehr die Einheitlichkeit und Konsequenz verstehen, mit der ein so zwiespältiger Charakter überall zur Darstellung gebracht ist. Faust selbst zeigt sich, wenn man will, gewiß voller Widersprüche, d. h. uneinheitlich, unharmonisch. Aber grade weil er uns als Doppelnatur schon in seinen ersten Worten entgegentritt, besitzt das Drama, das von ihm handelt, Einheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit, denn das bleibt stets seine Aufgabe, darzustellen, wie ein mit den Widersprüchen seiner Doppelnatur ringender Mann vom Teufel versucht wird, und wie er die Ver-

---

1) Aufsätze über Goethe, 2. Aufl. 1900, S. 309 ff.

2) »So verhältnismäßig zwingend (!) läßt sich kaum irgendwo anders der Beweis (!) für die Zusammenfügung zweier ursprünglich getrennter, den Voraussetzungen und dem Stile nach verschiedener Stücke führen, wie es in dem vorliegenden Falle möglich ist.« (Scherer a. a. O. S. 319.)

suchungen, die ihn an seinem widerspruchsvollen Wesen packen und ihn dadurch herabziehen möchten, nicht nur besteht, sondern durch sie allmählich zu immer größerer Klarheit geführt wird. Auch später müssen wir fortwährend solchen »Widersprüchen«, d. h. Stimmungsschwankungen und raschen Umschlägen seines ganzen Verhaltens begegnen, und grade dieser Umstand weist darauf hin, daß das Drama ein Maß von Einheit besitzt, wie wir es bei einer so verwickelten Entstehungsgeschichte nur irgend erwarten können.

Zu dem ersten Monolog noch eine Bemerkung, die zur darauffolgenden Szene hinüberführt. Wir haben für den Anfang des Dramas von Goethes eigener Hand kurze, zusammenfassende Formeln. Sie stehen auf dem bekannten, flüchtig beschriebenen Quartblatt, das als »erstes Paralipomenon« in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht wurde und im Goethejahrbuch auch faksimiliert gedruckt ist. Die Abfassungszeit steht nicht fest. Wahrscheinlich aber ist, daß die Sätze geschrieben sind, als Goethe die ersten Szenen, auf die er darin sich bezieht, den Eingangsmonolog und die Geisterbeschwörung, bereits fertig vor sich hatte. Die erste Zeile lautet: »Ideales Streben nach Einwirken und Einfühlen in die ganze Natur.« Das kann sich nur auf den ersten Monolog beziehen, und da es sich auf dem Blatt überall um ganz kurze, sehr prägnante Formulierungen handelt, dürfen wir annehmen, die z w e i Worte »einwirken« und »einfühlen« seien absichtlich gewählt und hätten nicht dieselbe Bedeutung. Es ist vielleicht in ihnen schon der Gegensatz gemeint, der für Fausts Wesen charakteristisch bleibt. Ja, es steht nichts im Wege, bereits auf sie die spätere Zeile des Blattes zu beziehen, die lautet: »Diese Widersprüche anstatt sie zu vereinen disparater zu machen.« Sich in etwas »einwirken« ist nicht dasselbe wie sich in etwas »einfühlen«. Das eine bedeutet Aktivität und das andere Hingabe. Der Unterschied läßt sich also mit dem Gegensatz eines tätigen zu einem kontemplativen Leben in Zusammenhang bringen. Jedenfalls hätte Goethe den Ausdruck »einwirken« nicht gebraucht, wenn er Faust nur als einen Mann darstellen wollte, der mit seiner E r k e n n t n i s unzufrieden ist. Einfühlen mag soviel wie erkennen bedeuten. Einwirken aber weist von vornherein über alle Erkenntnis hinaus. Danach hätte Goethe auch hier ausdrücklich auf Fausts Doppelnatur hingedeutet.

Das bleibt selbstverständlich eine Vermutung. Fest steht dagegen die Doppelnatur, und aus ihr ersehen wir: es muß zu n e u e n Unausgeglichenheiten und Widersprüchen kommen, wo ein Mann, der erkennen möchte, was die Welt im Innersten zusammenhält, zugleich danach

strebt, in die ganze Natur »einzuwirken«. Fausts Duplizität zeigt sich denn in der Tat bald nicht allein in dem Zwiespalt des idealen Strebens und der Sehnsucht nach irdischer Lust, sondern ebenso innerhalb seines idealen Strebens selbst. Daraufhin haben wir den Verkehr mit der Geisterwelt zu betrachten.

V.

Die Beschwörung des Erdgeistes.

Faust hat sich der Magie ergeben und ergreift ein Zauberbuch, das Formeln zur Beschwörung von Naturgeistern (nicht Höllengeistern) enthält. Welche Einflüsse auf Einzelheiten der Szene die Lektüre von Swedenborg ausgeübt hat, ist historisch gewiß interessant, aber für unser Problem ohne wesentliche Konsequenz. Wir halten uns an das, was im Text steht, und sehen es wieder mit Rücksicht auf die »Duplizität der menschlichen Natur« an. Für sie sind auch die zwei Geister charakteristisch, mit denen Faust sich beschäftigt. Daß nur der eine von ihnen wirklich »erscheint«, während von dem andern das bloße Zeichen auf Faust einwirkt, ist für das Charakterproblem ohne Bedeutung, denn schon das Zeichen des Makrokosmos gibt Faust alles, was ihm die Erscheinung des Geistes selbst geben könnte. Wesentlich bleibt: »zwei Seelen« Fausts offenbaren sich in dem Verhalten zu den beiden Geistern, dem Makrokosmos und dem Erdgeist, deutlich in ihrer Verschiedenheit, und zugleich tut sich ein neuer Widerstreit, in den sie miteinander geraten, kund.

Zuerst erblickt Faust das Zeichen des Makrokosmos, d. h. der unendlichen Allnatur, und der theoretische Mensch, der sich die höchsten Erkenntnisziele gesetzt, aber bisher nicht erreicht hat, ist entzückt vom Anblick der Weltharmonie, so daß er begeistert ausruft: »Ha! welche Wonne fließt in diesem Blick auf einmal mir durch alle meine Sinnen!« Jede Unzufriedenheit schwindet. Faust fühlt sich restlos glücklich, als die Kräfte der Natur rings um ihn her sich enthüllen. Ja er fragt: »Bin ich ein Gott?« Das verstehen wir leicht: »Ich schau in diesen reinen Zügen die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.« Das bedeutet: Faust erreicht durch den Anblick des Zeichens die höchste Erkenntnis, die er sich gewünscht hat. Er sieht, was die Welt im Innersten zusammenhält: »Wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt.« Er lernt die Kräfte kennen, die harmonisch all das All durchklingen. Er muß also als Gelehrter beglückt sein. Das innere Toben wird gestillt. Was sollte der Wissensdurstige noch mehr verlangen, als daß die Harmonie

des Alls sich ihm erschließt? Wenn Faust n u r eine theoretisch kontemplative Natur wäre, müßte beim Anblick des Makrokosmoszeichens sein Streben dauernd befriedigt sein.

Aber Faust bleibt ein Doppelwesen, und das zeigt sich an dieser Stelle darin, daß er es nicht lange aushält, sich beschaulich in die Harmonie des All zu versenken. Nach kurzer Zeit schlägt seine Stimmung um: »Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel n u r!« ruft er aus, und das kann nichts anderes heißen, als daß der bloße Anblick, die Intuition des All ihm nicht genügt. Er will die unendliche Natur nicht allein erkennend in Ruhe betrachten, sondern sie »fassen«. Dieser Ausdruck bedeutet im Gegensatz zu Schauen ein unmittelbareres Ergreifen, als es durch Erkenntnis möglich ist, ein »Einwirken in die ganze Natur«. Die Quellen des unmittelbaren Lebens sind es, nach denen Faust sich sehnt. Zu ihnen bringt ihn selbst das vollkommenste Schauspiel der Harmonie des Weltalls nicht. Das Wissen macht seine Brust »welk«. Daher ruft er, gleich nach dem Augenblick, in dem sein Erkenntnisideal sich erfüllt hat, im Gedanken an das unmittelbare Leben aus: »Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?«

Der für uns entscheidende Punkt wird durch den weiteren Verlauf der Szene noch klarer. Unwillig schlägt Faust sein Zauberbuch um und erblickt das Zeichen des Erdgeistes. Sofort ist er wieder in anderer Stimmung: »Du Geist der Erde bist mir n ä h e r.« Ihn glaubt er also »fassen« zu können. In dieser Hoffnung fühlt er seine Kräfte gesteigert, ja ist von neuem in heller Begeisterung. Die Stimmungsumschläge häufen sich. Jetzt braucht er nicht mehr vergebens zu schmachten, und das bedeutet zugleich: jetzt verschwindet der theoretische Mensch, der erkennen will, in ihm ganz. Nun fühlt er:

»Mut, sich in die Welt zu wagen,
Der Erde W e h , der Erde G l ü c k zu tragen,
Mit Stürmen sich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.«

Mit keinem Wort ist da noch von Erkennen die Rede, und das wäre auch sinnlos, denn die höchste Erkenntnis, die Faust sich wünschen konnte, hat ihm das Makrokosmoszeichen ja schon gegeben. Faust will »leben«, und das heißt, wie sich bald zeigt, für ihn: tätig sein, handeln, schaffen. Zu diesem Zweck soll der Erdgeist sich ihm enthüllen. Mit ihm will er sich verbinden auf die Gefahr der eigenen Vernichtung, und der Geist folgt dem Befehl des Zauberers.

Aber der weltfremd gewordene Mann kann die Nähe der irdischen Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Unmittelbarkeit nicht ertragen. Er

wendet sich ab und muß sich verhöhnen lassen: »Welch erbärmlich Grauen faßt, Uebermenschen, dich!« Hier wird ein Wort gebraucht, das früher nur selten im deutschen Schrifttum vorkam. Goethe hat es wahrscheinlich von Herder übernommen und benutzt es außer an dieser Stelle noch einmal in der »Zueignung«, die er seinen Gedichten voranstellte. Dort hat es eine unzweideutig ironische Bedeutung: es geht auf die menschliche Ueberhebung, die sich mehr dünkt, als sie ist. Heute gehört der Ausdruck zu den Schlagworten der Mode, aber er war von Nietzsche, der ihn beliebt gemacht hat, nicht ironisch gemeint. Wir dürfen, wenn wir ihn für Faust verwenden, nicht zuviel hineinlegen. Doch kann die Vorsicht uns nicht hindern, Beziehungen zwischen dem festzustellen, was Goethes Faust ist, und dem, was man heute unter einem Uebermenschen versteht. Die Verwendung des Wortes für das faustische Wesen liegt um so näher, als Goethe zu den Zeiten, in denen er die Erdgeistszene schrieb, das Uebermenschentum von Sturm und Drang sehr ernsthaft nahm und daher, soweit die Bezeichnung »Uebermensch« ironisch gemeint ist, darin eine Selbstverspottung mitklingt. Später, als er die früh geschriebene Szene drucken ließ, stand er freilich allem Sturm und Drang und damit den Idealen des Uebermenschen fern, konnte aber grade deshalb das Wort, das im Munde des Erdgeistes von vornherein einen ironischen Ton hatte, stehen lassen.

Was es hier für Fausts Charakter bedeutet, ist klar. Der Erdgeist weist Faust in die Schranken seiner Menschlichkeit zurück: Du hast dich überhoben, die Natur nicht nur erkennen, sondern fassen, im Unendlichen selbst leben zu wollen, und nun vermagst du nicht einmal meinen Anblick zu ertragen! Faust rafft daraufhin sich zusammen. Er will nicht unterliegen, ja er will in der Tat ein Uebermensch, d. h. mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein. Insofern paßt das Wort sehr gut auf das faustische Wesen, wie schon Mephistopheles es charakterisiert hat: »Nicht irdisch ist des Toren Trank noch Speise.« Der Titan spricht mit echt faustischem Ueberschwang und Uebermut: »Soll ich dir Flammenbildung weichen? Ich bins, bin Faust, bin deinesgleichen.«

Doch der Erdgeist weist ihn nur von neuem in seine Schranken zurück, und die Art, in der er es tut, macht den Sinn der Szene vollends klar. Der Geist ist in seinem Wesen so untheoretisch wie möglich. Er geht völlig in einem aktiven, schöpferischen Handeln auf, das zugleich über alles Einzelne, Besondere und menschlich Beschränkte hinausragt:

»In Lebensfluten, in Tatensturm
Wall ich auf und ab . . .

Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer.«

Alles Individuelle schwindet in dieser Allwirksamkeit des Erdenlebens, in das Faust sich »einwirken« möchte:

»So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.«

Der Gegensatz zu dem, was das Makrokosmoszeichen Faust gab, kann nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden. Im Leben des Erdgeistes herrscht nicht die Harmonie der kontemplativen Ruhe, sondern hier ist verkörpert, ja aufs höchste gesteigert, was Faust mit der atheoretischen Seite seiner Doppelnatur als aktiver, tätiger Mensch anstrebt, und dem entspricht die Art, in der er von neuem dem Gefühl seiner Verwandtschaft Worte leiht:

»Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl ich mich dir.«

Doch nur um so schroffer wird der Uebermensch von neuem in die Schranken seiner begrenzten Menschlichkeit zurückgewiesen, und der Erdgeist verschwindet damit für immer aus der Handlung.

Die Frage, ob er nach früheren Plänen Goethes in Fausts Leben noch eine andere Rolle als hier spielen sollte, kommt für uns nicht in Betracht. In dem Ganzen der fertigen Dichtung darf man seine Bedeutung nicht überschätzen. In der einzigen Szene, in der er auftritt, bedeutet er für die eigentliche Handlung nichts, sondern symbolisiert Fausts universalen Tatendrang, wie das Makrokosmoszeichen dem universalen Wissensdurst entsprach. Zugleich zeigt sich an ihm noch ein anderer Unterschied bei Faust selbst: der Tatendrang des Uebermenschen findet nicht einmal in der Weise Erfüllung wie vorübergehend das theoretische Streben nach Wissen, d. h. Faust vermag das All zwar kontemplativ zu schauen oder zu erkennen, aber aktiv im Erdgeist zu leben, ist ihm nicht einen Augenblick vergönnt.

Dafür, daß wir mit der Betonung der Aktivität, die in der Erdgeistszene bei Faust zutage tritt, das Wesentliche treffen, können wir uns wieder auf das schon zitierte Paralipomenon berufen. Seine zweite Zeile lautet: »Erscheinung des Geists als Welt und Taten Genius.« Diese Worte gestatten sogar noch eine ganz besondere Interpretation, die mehr sagt, als gewöhnlich angenommen wird. Man faßt die Zeile meist so auf, als habe Goethe darin den Erdgeist den »Welt- und Tatengenius« genannt. Es ist aber eine andere Auslegung möglich, und sie liegt nahe, sobald man die Zeile im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen sucht.

Auf eines, was gewöhnlich nicht beachtet wird, weist schon ihr Wortlaut hin. Es heißt nicht: Erscheinung des Welt- und Tatengenius, sondern Erscheinung des Geists als Welt- und Tatengenius, so daß »der Geist« auf keinen Fall mit dem Erdgeist einfach zusammenfällt. Denkt man dann ferner wieder an die Worte: »Diese Widersprüche nicht vereinen«, so liegt es nahe, zu sagen: Goethe hat den Weltgenius und den Tatengenius als zwei Formen des einen »Geistes« einander gegenübergestellt. Dafür spricht auch: der Plural »Widersprüche« bliebe unverständlich, falls damit nur der an dritter Stelle genannte Gegensatz von »Form« und »Gehalt« gemeint wäre. Hiergegen darf man nicht einwenden, daß der Makrokosmos nicht wirklich als Weltgeist »erschienen« sei, denn darauf brauchte es Goethe, als er den Sinn der Szene für sich in eine kurze Formel zusammenfaßte, nicht anzukommen [1]. Schon das Makrokosmoszeichen gab Faust alles, was seine kontemplative Natur verlangen konnte.

Dieser Umstand rechtfertigt es jedenfalls, daß wir die beiden Geister, den Makrokosmos und den Erdgeist, als »Weltgenius« und »Tatengenius« auseinanderhalten und dann mit den beiden Seiten Fausts so in Verbindung bringen, daß in seinem verschiedenen Verhalten zu ihnen sein zwiespältiger Charakter sich bewährt. Der zeigt sich dann in folgender Weise. Als »Ebenbild der Gottheit« fühlt sich Faust, sobald er an den Makrokosmos und das Schauen seines Zeichens denkt. Nachdem dagegen der Tatengenius ihn mit den Worten: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir« zurückgestoßen hat, ruft er verzweifelt: »Ich Ebenbild der Gottheit und nicht einmal dir!« Faust weiß also, daß der Erdgeist unter dem Allgeist (Makrokosmos) steht, denn sonst hätte das »nicht einmal dir« keinen Sinn. Trotzdem aber geht ihm das Wirken im Leben der Erde noch über das Schauen des All, welches ihn zum Ebenbild der Gottheit macht. Genau so äußert sich sein Uebermenschentum auch im zweiten, viel später geschriebenen Monolog, wie wir sehen werden. Deshalb ist es wichtig, daß man auf die zwei Seiten in Fausts Doppelnatur bereits dort achtet, wo sie bei seiner Beschäftigung mit der Magie zutage treten.

So hat auch die Geisterbeschwörung uns Fausts persönliches Wesen näher gebracht. Wir kennen jetzt sein »verworrenes« Streben und sehen

---

1) Die Auffassung des ersten Paralipomenons hat Bedeutung auch für das Verständnis des Monologs in Wald und Höhle, wo der »erhabene Geist« angerufen wird. Das kann »der Geist« sein, der hier »als« Weltgenius (Makrokosmos) und »als« Tatengenius (Erdgeist) »erscheint«, also sich spaltet, dort dagegen als der eine Allgeist gemeint ist. Doch das ist an dieser Stelle unwesentlich.

ihn in verschiedener Hinsicht voller »Widerspruch«, d. h. unausgeglichen nach mehreren Seiten hin. Er ist ein Gelehrter, der sich für besonders aufgeklärt hält, weder Hölle noch Teufel fürchtet, aber Zauberei treibt. Er will als Mensch der Erde Weh, der Erde Glück tragen und wird dennoch nicht ohne Grund als Uebermensch verhöhnt. Vor allem aber vereint sich in ihm ein intensiver Erkenntnisdrang mit einem ebenso intensiven Lebensdrang, und in diesem mischen sich Tatensehnsucht und Genußbedürfnis. Fausts Natur zeigt sich somit außerordentlich reich, doch zugleich auch in jeder Hinsicht ohne Maß. »Fürwahr, er dient euch auf besondere Weise«, durfte Mephistopheles mit Recht zu Gott sagen, ja wir verstehen, daß der Teufel es nicht für unmöglich hält, diesen Knecht Gottes, der eine so »problematische Natur« ist, zu sich hinüberzuziehen.

VI.

Wagner als Kontrast.

Wie äußert sich nun Fausts Wesen weiter? Seine Einsamkeit wird durch seinen Famulus unterbrochen, und es ist charakteristisch, wie er die Störung zuerst empfindet. Die Worte sind auffallend:

»Es wird mein schönstes Glück zunichte,
Daß diese Fülle der Gesichte
Der trockne Schleicher stören muß.«

Wie kann Faust, unmittelbar nachdem der Erdgeist ihn schroff zurückgewiesen hat, so sprechen? Freilich lassen die Ausdrücke »schönstes Glück« und »Fülle der Gesichte« sich auch auf den Anblick des Makrokosmoszeichens beziehen, das ihn vorübergehend glücklich gemacht hatte. Aber sie gehen doch gewiß nicht allein auf das Schauen der Weltharmonie. Der Erdgeist muß ihm also ebenfalls nicht nur eine Fülle der Gesichte, sondern zugleich ein »schönstes Glück« gebracht haben. Das Wort wiegt um so schwerer, als im Urfaust steht: »Nun werd ich tiefer tief zunichte.« Das scheint der Situation angemessener. Warum hat der Dichter es geändert? Zwar besteht kein prinzipieller Gegensatz der alten zur neuen Fassung, denn auch in der alten drückt Wagner Faust noch tiefer als die Abweisung des Erdgeistes, und er sollte doch an seinen Famulus gewöhnt sein. Doch auf jeden Fall bleibt die Wendung »mein schönstes Glück« auffallend.

Aber sie stört trotzdem den Sinn des Ganzen nicht und läßt sich auch in Uebereinstimmung mit Fausts Charakter bringen. Das Uebermenschentum dieses Mannes ist nicht so bald in seine Schranken zurückzuweisen.

Faust bleibt nach wie vor Titan, und schon der Anblick des Erdgeistes erscheint ihm als ein Glück im Vergleich zur öden Gelehrtenexistenz mit ihrem grauen Einerlei. Was die Magie ihm gab, war mehr als sein Alltagsleben, das ihn zur Verzweiflung trieb. Deshalb konnte er die Beschwörung als ein Glück empfinden, obwohl eine Befriedigung für seinen Lebens- und Tatendrang aus ihr nicht entsprang.

Im übrigen dürfen wir schon jetzt erwarten, daß Faust, da die Magie ihren Zweck verfehlt hat, nach neuen und sehr kühnen Mitteln greifen wird, um seinen über alles menschliche Maß hinausgehenden Tatendrang zu befriedigen, und daran denkt er denn auch bald, nachdem Wagner ihn verlassen hat.

Zunächst jedoch hält ihn sein Famulus in der Alltagswirklichkeit fest, und diese Gestalt wirft von neuem Licht auf Fausts Charakter, ja sie scheint vom Dichter nur eingeführt zu sein, um durch Kontrast das faustische Wesen hervortreten zu lassen. Durften wir am Anschluß an ein Wort des Erdgeistes Faust einen Uebermenschen nennen, so mag es erlaubt sein, für Wagner einen Namen zu verwenden, der ebenfalls durch Nietzsche verbreitet ist: er tritt als Typus des »Bildungsphilisters« auf. Der Ausdruck findet sich zuerst nicht bei Nietzsche, sondern schon 1870 bei Rudolf Haym in dem Werk über die romantische Schule, und der Zusammenhang, in dem er dort vorkommt, ist bezeichnend. Haym handelt von Tiecks »Schildbürgern«, wobei er sagt: »Die eigentliche Zielscheibe des Spottes war . . . ganz speziell die prosaische Superklugheit des Bildungsphilisters, die Trivialität und Abgeschmacktheit der Aufklärer.« Das trifft den entscheidenden Punkt auch in unserem Zusammenhang. Wagner war in der Sturm- und Drangzeit für Goethe der Typus des »Aufklärers«, und zwar grade nach der Seite hin, die in dem Wort »Bildungsphilister« einen prägnanten Ausdruck findet.

Dabei sei jedoch gleich bemerkt: der Famulus stellt trotz Schlafrock und Nachtmütze durchaus nicht *nur* eine lächerliche Figur dar. Manches von dem, was er sagt, ist ganz verständig. Wir sehen einen jungen, noch unreifen und etwas übereifrigen Mann, werden ihm jedoch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt nicht in jeder Hinsicht widersprechen können, und besonders gegenüber dem wieder völlig maßlosen Faust hat er in Einzelheiten durchaus recht. Freilich: für das grandiose, auf das Ganze gehende und deshalb unbefriedigte Erkenntnisstreben seines Lehrers fehlt ihm das Organ, und für die Seite Fausts, die dem unmittelbaren Leben zugekehrt ist, hat er vollends kein Verständnis. Er verkörpert die in engen Abstraktionen lebende Gelehrtennatur. Aber er ist als »Fach-

mensch « nicht untüchtig, und daß der Dichter so über ihn dachte, zeigt: er kommt dementsprechend im zweiten Teil als gefeierter Gelehrter vor, der seinem stets von ihm bewunderten Lehrer Faust eine anhängliche Treue bewahrt hat.

Charakteristisch für die Intentionen des Dichters sind auch die Worte, die in dem schon zweimal zitierten ersten Paralipomenon sich auf Wagner beziehen: » Helles kaltes wissenschaftliches Streben. « Das bedeutet wieder das Glied einer Antithese, denn ihm wird das » dumpfe warme wissenschaftliche Streben « gegenübergestellt. Doch findet sich dies nicht bei Faust, sondern beim » Schüler «. Fausts Sehnsucht ist unter den Begriff eines rein wissenschaftlichen Strebens in keiner Weise zu bringen, und grade das ist hier das Wesentliche: die ganze Zwiespältigkeit der faustischen Natur, das Unharmonische und Unausgeglichene auch in seiner Stellung zur Forschung kommt in dem Gespräch mit dem Famulus zum besten Ausdruck. Das heben wir kurz hervor, um Fausts Charakterbild in seiner Konsequenz zu zeigen.

Am meisten berechtigt empfinden wir die Worte, die gegen Wagners Preisen des » Vortrags « gerichtet sind. Sobald dagegen die Rede auf die Wissenschaft selbst übergeht, ist das, was Faust sagt, sehr übertrieben, und zum Teil recht » unlogisch «. Darüber darf uns das wundervolle Pathos der Rede nicht täuschen. Wagner weist auf die Schwierigkeiten hin, die dem Historiker und Philologen beim Studium der Quellen entgegenstehen, wenn die Vergangenheit wieder vergegenwärtigt werden soll. Faust läßt sich auf die S a c h e gar nicht ein, sondern hat für das geschichtliche Forschen nur Hohn und Spott. Als Wagner dann die gewiß triviale, aber für einen Gelehrten nicht lächerliche Bemerkung macht, daß doch jeglicher von der Welt und des Menschen Herz etwas erkennen möchte, bestreitet Faust nicht etwa wie vorher die Möglichkeit der Erkenntnis, was allein eine Antwort auf Wagners Bemerkung wäre, sondern führt das Gespräch auf ein anderes Feld, indem er darauf hinweist, man dürfe die Dinge doch nicht beim rechten N a m e n nennen, wenn man sie — erkannt habe. Kurz, Faust w i l l theoretische Einwände nicht hören. Er läßt sich auf eine wissenschaftliche Diskussion überhaupt nicht ein, sondern bricht das Gespräch bald brüsk ab.

Auf Einzelheiten braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Schon das Gesagte macht die Bedeutung der Szene für die Zeichnung des faustischen Charakters klar. Das Wesen dieses Mannes kommt in seinem Verhalten gegenüber dem jüngeren Kollegen und typischen Fachgelehrten wieder nicht nur als höchst unzünftig, sondern auch als durchaus nicht

»hell« zum Ausdruck, und zugleich zeigt sich, ebenso wie vorher, bei Faust ein großes Maß von Ueberheblichkeit.

Damit dürften wir wenigstens die Intention treffen, die Goethe hatte, als er die Szene der endgültigen Gestalt der Dichtung einfügte, denn so, wie wir sie verstehen, erscheint sie unter dem Gesichtspunkt des »Prologs«. Dagegen kann man allerdings zweifeln, ob Goethe dieselbe Meinung auch in jener Zeit gehabt hat, in der er die Wagnerszene schrieb. Sie stammt aus den Zeiten von Sturm und Drang, und damals mußte Goethe sich in hohem Maße mit Faust identifizieren. Wagner war ihm, wie schon gesagt, der typische Vertreter der leidenschaftlich bekämpften »Aufklärung«, d. h. der Verstandeskultur und kam damit in ein sehr ungünstiges Licht. Kurz, Goethe ergriff ursprünglich Partei. Das lag ihm ferner, als er den Prolog verfaßte, der Faust »verworren« nennt, und das alte Sturm- und Drangprodukt dem neuen Zusammenhang ein- und unterordnete. Er brauchte trotzdem inhaltlich nicht viel daran zu ändern, denn es kam jetzt auch so alles in ein anderes Licht, und dieser Umstand hat für unser Einheitsproblem grundsätzliche Bedeutung. Für Goethe lag, als er 1808 den »ersten Teil« veröffentlichte, aller Sturm und Drang weit zurück. Doch blieb der Kampf um die Jugendideale eine Vorstufe, die er selbst durchgemacht hatte, und grade deswegen konnte die Szene in der Hauptsache unverändert gelassen werden, als sie zu einem Teil des Dramas wurde, in welchem der Held allmählich zu immer größerer Klarheit kommen soll.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir das Gespräch mit Wagner betrachten, falls wir es als ein Glied des Ganzen verstehen wollen, das Goethe 1808 drucken ließ. Wir sehen dann an einem besonderen Beispiel, wie der fragmentarische Charakter der früh geschriebenen Stücke sich, soweit Fausts Entwicklung Goethes eigene Entwicklung widerspiegelt, mit der Einheitlichkeit des Ganzen versöhnt. Goethe konnte Zeugnisse seines persönlichen Werdeganges später zu Gliedern des Faustganzen machen, da in diesem schließlich sein eigenes Leben nach seinen verschiedenen Stufen einen Ausdruck fand.

VII.

Der zweite Monolog.

Jetzt wissen wir über die früh geschriebenen Szenen genug und wenden uns daher unter dem anfangs angegebenen Gesichtspunkt dem zweiten Monolog zu, der aus viel späterer Zeit stammt. Als Goethe ihn verfaßte,

hatte sich sein Wesen stark gewandelt. Aus diesem Grund steht für manche Forscher, man kann sagen, »a priori «fest, daß darin auch Fausts Charakter ein anderer sein m u ß als in den ersten Szenen, die verschiedenen Teile also nicht zusammenpassen k ö n n e n. Ist das zutreffend?

Wir versuchen, unsere historischen Kenntnisse einmal ganz zu vergessen und nur auf den I n h a l t dessen zu achten, was Faust sagt. Auch die stilistische Form, die sich in der Tat wesentlich von der des Anfangs unterscheidet, ignorieren wir. Stimmt s a c h l i c h der zweite Monolog zu dem Charakter des Mannes, den wir zuerst kennengelernt haben? Um darüber Klarheit zu erhalten, verfolgen wir den Gedankengang in seinen Hauptstadien.

Faust bleibt allein, nachdem Wagner ihn verlassen hat, und wir sehen sogleich: seine S t i m m u n g, die anfangs leidenschaftlich erregt und unruhig war, ist völlig gewandelt. Das Gespräch mit dem Bildungsphilister hat den Uebermenschen ernüchtert. Die wilde Exaltation ist im Verkehr mit dem jüngeren Gelehrten geschwunden. Das zeigt sich zunächst darin: das Unbefriedigende der Begegnung mit dem Erdgeist tritt jetzt noch stärker hervor. Faust ist zur Besinnung gekommen und empfindet die Unterbrechung durch den Famulus, die ihn zuerst nur empörte, nachträglich sogar als wohltätig: er dankt dem »ärmlichsten von allen Erdensöhnen« dafür, daß er ihn von der Verzweiflung losgerissen habe. Das »schönste Glück« heißt also jetzt »Verzweiflung«. Ja, wir sehen weiter, wie mit der Ernüchterung auch eine starke D e p r e s s i o n eintritt, so daß im folgenden in der Tat Töne erklingen, die bisher noch nicht zu hören waren. Muß darum von einem Bruch in Fausts Charakter gesprochen werden, der die Einheit der Dichtung vernichtet?

Der unverkennbare Stimmungsumschlag berechtigt für sich a l l e i n in keiner Weise dazu, die Frage zu bejahen, denn rasch die Stimmung wechselnd sahen wir Faust schon öfter, so als er z. B. im ersten Monolog von harter Schroffheit seiner Worte unvermittelt zu weichen lyrischen Klängen überging, oder als er sich plötzlich von der heiß ersehnten höchsten Erkenntnis, die das Makrokosmoszeichen ihm gab, als einem bloßen »Schauspiel« unwillig abkehrte. »Dauer im Wechsel« könnten wir mit der Ueberschrift eines Goetheschen Gedichtes die faustische Stimmung nennen. Deshalb stört die schwermütige Resignation, die jetzt in den Vordergrund tritt, die »Konsequenz« des faustischen Wesens nicht: es ist lediglich eine neue Tonart, in der vom Dichter das Thema des Unbefriedigtseins mit bewunderungswürdiger Kunst der Steigerung variiert wird.

Ja, sehen wir näher zu, so können wir noch mehr sagen. Sachlich findet zunächst genau dasselbe Gegensatzpaar, das Faust vorher bewegt hat, auch im zweiten Monolog seinen Ausdruck. Man braucht, um das einzusehen, nur einige Verse zu betrachten, deren letzter Sinn sich nicht allen Erklärern erschlossen zu haben scheint. Sie stellen den engsten Zusammenhang mit der Geisterszene her, indem sie einen Rückblick auf die Versuche werfen, die Faust mit der Magie gemacht hat, und dabei gewissermaßen deren Summe ziehen. Das wird klar, sobald man die Bedeutung einiger auffallender Ausdrücke genau angibt.

Vergegenwärtigen wir uns den Wortlaut; zuerst ruft Faust aus:

»Ich Ebenbild der Gottheit, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ewger Wahrheit,
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit,
Und abgestreift den Erdensohn.«

Dann heißt es mit einer nicht von allen verstandenen Wendung:

»Ich, mehr als Cherub (!), dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und, schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß . . .«

Stellt man die beiden Versgruppen einander gegenüber, so wird man bei einiger Sachkenntnis einen Unterschied in ihnen bemerken, der es nahelegt, sie auf Makrokosmos und Erdgeist zu verteilen und dann zu sagen, daß in ihnen, ebenso wie bei der Beschwörung, zwei Seiten Fausts, die kontemplative und die aktive, zum Ausdruck gebracht sind. Von den beiden Wendungen: »Ich Ebenbild der Gottheit« und: »Ich mehr als Cherub« hat nämlich jede einen besondern und prägnanten Sinn, so daß in dem »mehr« dieselbe Steigerung liegt, die der Wendung vom Makrokosmos zum Erdgeist entspricht, und die damit zugleich bei Faust die Wendung von der Kontemplation zur Aktivität bedeutet. Das läßt sich in folgender Weise begründen.

Das »Ebenbild der Gottheit« hängt mit Fausts Erkenntnisstreben zusammen. Das sahen wir bereits. »War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?« rief er aus, als er das Zeichen des Makrokosmos erblickte, und: »Bin ich ein Gott?« fragte er, als in den reinen Zügen dieses Zeichens die wirkende Natur vor seiner Seele lag. Dementsprechend hieß es dann: »Ich Ebenbild der Gottheit, und nicht einmal dir?«, als er sich von dem »Schauspiel« abgewendet hatte und der Erdgeist ihn zurückwies. Kann es ein Zufall sein, daß Faust im zweiten Monolog den Ausdruck »Eben-

bild der Gottheit« wiederholt? Das ist sehr unwahrscheinlich. Was aber bedeutet »Ebenbild der Gottheit« hier? So bezeichnet Faust sich mit Rücksicht darauf, daß er dem »Spiegel ewiger Wahrheit« nahe zu sein glaubte. Er genoß sein Selbst »in Himmelsglanz und Klarheit«. Dadurch hatte er den Erdensohn abgestreift, war also zum Ebenbild der Gottheit geworden. Alle diese Worte können sich wieder nur auf das Ideal der vollendeten Erkenntnis, auf Kontemplation, auf ein Schauspiel der Welt, also auf das Makrokosmoszeichen beziehen. Auf das Verhältnis Fausts zum Erdgeist würde das, was in der ersten Versgruppe steht, in keiner Weise passen, denn bei dem suchte Faust nicht Wahrheit und Klarheit, sondern Schaffen, Tätigkeit. Das Ebenbild der Gottheit ist der erkennende Mensch in Faust, hier ebenso wie vorher.

Betrachten wir dagegen die zweite Versgruppe, die mit »Ich mehr als Cherub« beginnt. Die Worte sagen etwas völlig anderes, und wir können auch genau feststellen, in welcher Richtung ihre Bedeutung liegen muß. Was ist ein Cherub? Ein Engel, und zwar nach einer Auffassung, die Goethe genau kannte, eine bestimmte Art in der Engel-Hierarchie. Darin wurden verschiedene Stufen angenommen, die Gott mehr oder weniger nahestehen. Am weitesten von ihm entfernt bleiben die gewöhnlichen Engel. Dann folgen die Erzengel, doch sind auch sie zur adäquaten Erkenntnis Gottes noch nicht fähig. Dementsprechend sagen die Erzengel im Prolog: »Der Anblick gibt den Engeln Stärke, da keiner dich ergründen mag«. Erst mit dem Cherub wird es anders. Er übertrifft die Erzengel in seiner Gottesnähe, ja er steht, was die Erkenntnis anbetrifft, Gott so nahe wie möglich. Er könnte insofern auch als »Ebenbild der Gottheit« bezeichnet werden, also denselben Namen führen, den Faust sich gibt, wenn er an seine vollendete (magische) Erkenntnis denkt.

Doch nun kommt erst die Hauptsache: Was bedeutet »mehr als Cherub«? In der Engelhierarchie war mit dem Cherub noch nicht die höchste Stufe erreicht, und ebenso steht es mit Faust: er vermaß sich, mehr als Cherub zu sein. Ueber den Cherub hinaus aber ragt nur noch der Seraph, und zwar deshalb, weil er Gott nicht nur erkennt, sondern unmittelbar in ihm west und lebt. Die Grenze des Cherubs findet z. B. in Versen des Mystikers Angelus Silesius ihren Ausdruck. »Ueber alle Erkenntnis soll man kommen«, ist eines seiner Alexandinerpaare überschrieben, welches lautet:

»Was Cherubin erkennt, das kann mir nicht genügen;
Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen.«

Darf man hiernach noch im Zweifel sein, was die Wendung »mehr als Cherub« bei Faust bedeutet? Das Wort bezieht sich auf das Jenseits aller Erkenntnis und ist hier der Name für das, was Faust über das »Schauspiel« des Makrokosmoszeichens hinausführen sollte. Dem entspricht: in der zweiten Versgruppe ist nur von dem die Rede, was Faust anstrebte, als er mit Hilfe des Erdgeistes versuchte, so wie ein Seraph in das Leben der Gottheit kommt, in das Leben der Erde einzudringen oder »einzuwirken«, also nicht nur das Schauspiel der Erkenntnis zu genießen, sondern die Natur zu »fassen«. Auch Faust wollte noch über den Cherub, »wo nichts erkannt wird, fliegen«. Deshalb hatte er sich ahnungsvoll vermessen, mit »freier Kraft durch die Adern der Natur zu fließen«, nicht schauend, sondern »schaffend Götterleben zu genießen«, und dabei, nicht beim Erkenntnisstreben, das ja magisch gelang, hatte ihn das Donnerwort: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst« hinweggerafft.

Unsere Deutung der Verse, mit denen der zweite Monolog einsetzt, ist ungezwungen, ja scheint unvermeidlich, da Goethe, dem die in Frage kommenden mystischen Vorstellungen seit der Zeit nach seiner Rückkehr von Leipzig vertraut waren, die prägnante Wendung »mehr als Cherub« nicht gedankenlos gebraucht haben kann. Wir sehen von neuem, daß der Erdgeist mit dem Erkenntnisstreben Fausts nichts zu tun hat. Er sollte ihm das geben, wodurch man »über alle Erkenntnis« kommt. Dies Streben fand schon im Verkehr mit der Geisterwelt seinen Ausdruck, und auf derselben Grundlage bewegt sich die Gedankenführung des viel später geschriebenen Monologs. Dadurch schließen die beiden, ihrer zeitlichen Entstehung nach weit auseinanderliegenden Szenen sich sachlich oder inhaltlich auf das engste zusammen, so verschieden sie ihrer dichterischen Form nach sein mögen.

Darüber soll nicht verkannt werden, daß Faust jetzt anders zur Magie steht als während der Beschwörung. Was vorher unmittelbares Erlebnis war, ist zur Erinnerung geworden, und diese muß ihn zur Resignation führen. Faust hat eingesehen, daß die Magie sich nicht dazu eignet, seinem übermenschlichen Drang nach Leben und Handeln Befriedigung zu verschaffen, insbesondere daß er nicht »mehr als Cherub« sein kann. Das bringt einen Rückschlag in seinem ganzen Wesen mit sich, und der beherrscht zunächst seine Gedanken. Er steht wieder dort, wo er anfangs stand, nur ohne Hoffnung auf die Magie. Infolgedessen fühlt er sich von jenen Minuten, in denen er sich in die Geisterwelt versetzen konnte, scharf getrennt, und es wird sehr wohl verständlich, daß er dem zwiespältigen

Gefühl, welches immer bei ihm maßgebend ist, nun auch einen bewußten und klaren Ausdruck verleiht:

> »In jenem selgen Augenblicke
> Ich fühlte mich so klein, so groß.«

Ja, wir dürfen sagen: der stets in seinen Gefühlen schwankende Faust, den wir kennen, muß nach dem Gespräch mit Wagner den Abstand des Alltagslebens, in das er wieder zurückgeworfen ist, von jener kurzen Zeit der Exaltation aufs empfindlichste spüren und dadurch zur Selbstbesinnung gezwungen werden.

Manche Faustkommentare sind freilich anderer Meinung. In den soeben angeführten Versen soll nicht Faust, dessen Geisterbeschwörung vor kurzem gescheitert ist, sondern der ältere Dichter Goethe reden, welcher die Erdgeistszene in seiner Jugend geschrieben hatte und nun auf sie zurückblicke wie auf das Ereignis einer längst verklungenen Zeit. Besonders der Ausdruck »in jenem selgen Augenblick« verrate das, meint man, und ebenso sei alles weitere, was Faust sagt, unvereinbar mit den ersten Szenen. Ein in seinem Wesen völlig gewandelter Mann trete uns entgegen.

Man darf wohl fragen: würde man zu solchen Ansichten gekommen sein, wenn man nicht aus anderer Quelle als aus dem Text wüßte, daß der zweite Monolog Jahrzehnte später als der erste geschrieben ist? Was will ein Wort wie »jenem« besagen? Weist das im üblichen Sprachgebrauch nur auf längst Vergangenes hin? Ist nicht jeder andere als »dieser« zugleich auch »jener« Augenblick? Es lohnt wirklich nicht, sich auf Erörterungen darüber einzulassen. Sie können das Verständnis des Sinnes der Dichtung nicht fördern. Darauf allein kommt es an, ob der Inhalt dessen, was Faust jetzt in notwendig gewandelter Stimmung spricht, sich verstehen läßt aus dem Charakter des Mannes, der am Anfang der Dichtung auftrat.

Verfolgen wir unter diesem Gesichtspunkt den weiteren Verlauf des zweiten Monologs. Faust bleibt eine Zeitlang in der Seelenverfassung, in die ihn das Donnerwort des Erdgeistes und das Gespräch mit seinem Famulus versetzt hat, ja er zeigt sich nach dem Scheitern seiner Hoffnungen vorübergehend ratlos. »Wer lehret mich, was soll ich meiden?« fragt er und wird schließlich an seinem übermenschlichen Bestreben irre, das ihn zur Beschäftigung mit der Magie geführt hatte: »Soll ich gehorchen jenem Drang?« Der Titan scheint verzagt zu sein, und er ist es momentan wirklich. Doch darf dies nach dem, was wir von Fausts Wesen kennen, so gedeutet werden, daß es mit seinem Charakter unvereinbar sei? Wir

wissen längst: es gehört zu Fausts Doppelnatur, daß er sich in Extremen bewegt. So zeigte er sich überall. Warum nicht auch hier? Ja, wir können noch mehr sagen: falls ruhige Stimmungen, die ihn überlegen und auch zweifeln lassen, bei Faust ganz ausgeschlossen wären, würden wir an die Stellung, die er nach dem ersten Monolog in der Welt und zur Welt hat, nicht glauben können. Er wird als ein Mann dargestellt, der es in der Wissenschaft weit gebracht hat. Das bliebe unverständlich, hätte er nicht einen großen Teil seines Lebens ruhig abwägender Betrachtung gewidmet. Goethe mußte, um ein vollständiges Charakterbild von Faust zu geben, ihn auch einmal als theoretischen Menschen vorführen, und daß solche seelische Verfassung sich grade nach der verfehlten Geisterbeschwörung einstellt, ist gewiß plausibel.

Die Ruhe der, wie wir bald sehen werden, übrigens schnell wieder schwindenden Resignation kommt jetzt besonders darin zum Ausdruck, daß Faust seine alte Not nicht wie am Anfang als rein individuelle, persönliche Angelegenheit, sondern als Menschenschicksal empfindet, das er mit andern teilt. Die Enttäuschungen, die er soeben an sich selbst erfahren hat, bringen ihn zu Betrachtungen allgemeiner Art, und damit kommt er zu dem, was in seinem Gelehrtendasein öfter eine Rolle gespielt haben muß: die Besinnung auf alles, was das Leben grade der emporstrebenden Menschen hemmt und beschränkt. Das »Ich« weicht dabei dem »Wir«. Faust klagt:

»Ach unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden
Sie hemmen unsres Lebens Gang.«

Das hat er soeben nur allzu deutlich an sich selbst erfahren. Die aus eigenem Entschluß entstammende Beschwörung war ein Fehlschlag, der ihn nicht förderte, sondern zurückbrachte. Aus dieser Einsicht verstehen wir, daß die wilde Anklage gegen das Schicksal schwindet. Faust sieht in seiner ernüchterten und beschaulich gewordenen Stimmung klar auch seine eigenen Fehler.

Daran schließt sich dann noch ein weiterer Gedanke, der für Faust besonders quälend ist. Die Menschen begnügen sich zu schnell mit dem, was sie haben, sind schon mit Kleinem zufrieden, wo sie nach Größerem streben sollten, und werden so schließlich selber klein. Der kühne Flug zum Ewigen erlahmt. Der Phantasie genügt ein kleiner Raum, wenn, wie soeben bei Faust, Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert. Solche Ueberlegungen kann man besonders »unfaustisch« finden und fragen: wird durch sie nicht doch die Einheit des faustischen Charakterbildes zerstört? Redet hier nicht ein anderer Mensch? Doch auch darauf ist die Antwort nicht schwer.

Gewiß liegen Fausts Betrachtungen momentan weit ab von dem, was seine Seele im ersten Monolog erfüllte, aber zunächst ist immer wieder hervorzuheben: dazwischen kam die Zurückweisung durch den Erdgeist und das Gespräch mit Wagner, das den Uebermenschen von seiner Exaltation zurückgebracht hat, und schon deshalb darf keine Rede davon sein, daß »Widersprüche« Fausts Charakter inkonsequent und damit das Drama uneinheitlich machen. Dazu aber kommt noch etwas anderes. Faust stellt deshalb seine Betrachtungen an, weil er nach dem Rückschlag die Gefahr fühlt, kleiner zu werden, zu »erschlaffen«, und dieser Zug fügt sich dem Bilde des faustischen Charakters nicht allein darum ein, weil es sich dabei um die Gefahr handelt, die Gott kennt, sondern auch darum, weil, nachdem der Versuch, durch Magie über die Sphäre der Menschlichkeit hinauszukommen, gescheitert ist, grade bei dem Uebermenschen Faust die Sorge auftreten muß, er könne jetzt seinem Streben überhaupt untreu werden. Das aber möchte er auf jeden Fall verhüten, und darüber grübelt er.

Fausts Worte lassen hier keinen Zweifel. Als er über die Gefahr nachdenkt, in der er jetzt schwebt, sagt er: »Die Sorge nistet gleich im tiefsten Herzen.« Was bedeutet diese Sorge, die zum Schluß des Dramas an entscheidender Stelle wiederkehrt? Sie tritt unzweideutig schon hier als das auf, was das Streben des Menschen am meisten hemmt und ihn dazu verurteilt, ein Leben in kleinlicher, sinnloser Aengstlichkeit zu führen. Deshalb ist sie für den rastlos strebenden Faust die gefährlichste Gefahr. Alles, was stark und groß ist an Faust, das worauf Gott seine Hoffnung setzt, droht sie zu vernichten. Es ist also die Sorge vor der Sorge, die Faust jetzt beherrscht und ihn beherrschen muß, grade weil er auch nach dem Scheitern der Magie Uebermensch bleiben will. Nichts kann in der Tat dem Titanismus mehr entgegenwirken als jenes Gefühl, das sich stets mit neuen Masken zudeckt und infolgedessen bei jeder Gelegenheit aufzutauchen vermag.

Es verführt zu leeren Einbildungen, so daß wir uns sogar vor dem scheuen, was in Wahrheit gar nicht zu existieren braucht. Wir klagen dann, ohne daß wir wirkliche Verluste erleiden:

> »Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.«

Auch in diesen Worten nach dem Rückschlag, der auf das Gespräch mit dem Erdgeist und auf die Unterhaltung mit Wagner gefolgt ist, dreht sich also alles um Fausts Uebermenschentum. Im Grundzug seines Wesens ist er demnach trotz der gewandelten Stimmung derselbe wie am Anfang.

Im übrigen — und damit kommen wir zur Hauptsache — liegt die Gefahr, welche Faust aus der Sorge erwachsen kann, vorläufig noch fern. Nur in der Betrachtung, als bloße Möglichkeit, taucht sie bei ihm auf, und eine solche Betrachtung hält bei Faust nie lange an. Schon deswegen sollte man nicht von einer gänzlichen Aenderung seines Charakters sprechen. Die Doppelnatur macht sich bald auch mit ihrer der Aktivität zugewendeten Seite energisch geltend, ja nach kurzer Frist grollt, zunächst noch gedämpft, der alte Zorn, der Faust sein Dasein verwünschen ließ. Von da an wächst dann die faustische Unruhe beständig, bis der Uebermensch endlich auch in genau dieselbe S t i m m u n g wie in der ersten Szene kommt und aus ihr heraus wieder echt faustische Entschlüsse faßt, welche den Versuch mit der Magie sogar überbieten.

Es ist interessant, zu verfolgen, wie sich die Anzeichen des neuen Sturms mehren:

»Den Göttern gleich ich nicht, zu tief ist es gefühlt.
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt.«

Der alte Gedanke wird damit herrschend, der ihn seinen Bücherhauf beklagen ließ, weil ihn »Würme nagen, Staub bedeckt«, und bald sehen wir Faust auch auf den Zustand des unbefriedigten Gelehrten zurückgeworfen, mit dem das Drama begann. Die naturwissenschaftlichen Instrumente im Zimmer scheinen seiner zu spotten, da sie dem Erkenntnisdrang, der mit Einzelheiten sich nicht begnügen kann, nichts geben:

»Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben.«

Darin haben wir eine unzweideutige Wiederaufnahme des ersten Monologs, und dennoch bedeutet das keine bloße Wiederholung. Etwas Neues tritt verschärfend hinzu, das für das faustische Wesen sehr bezeichnend ist. Sein Gelehrtendasein erscheint Faust jetzt wie eine gedankenlose Fortsetzung dessen, was er von seinen Vorfahren übernommen hat, kann also nicht einmal die Bedeutung eines Eigenlebens beanspruchen, und damit regt sich das Bedürfnis nach Aktivität sogar innerhalb der Ueberlegungen, die sich auf seine Wissenschaft beziehen. Was ihn dabei am meisten quält, ist der Umstand, daß er sich an dem Uebernommenen nicht z u b e t ä t i g e n vermag. Das äußert sich in den Worten:

»Was du ererbt von deinen Vätern hast,
E r w i r b es, um es zu b e s i t z e n.«

Auch diese Verse haben wir unter den Gesichtspunkt zu bringen, daß Fausts Charakter in ihnen Ausdruck findet. Ihr Sinn wird dann durch die unmittelbar auf sie folgenden Worte klar:

»Was man nicht nützt, ist eine schwere Last,
Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.«

Hier spricht derselbe Mann, der sich von dem Tatengenius angezogen fühlte, und dem sogar die höchste Erkenntnis als bloßes Schauspiel nicht genügte. Dem philosophischen Gehalt nach handelt es sich dabei um einen Eigentumsbegriff, der in voller Deutlichkeit in Fichtes Sozialismus formuliert ist, und auch das sollte man beachten. Während dort die Fassung des Eigentums aus einer Philosophie der Tat folgt, glaubt hier der Mann der Tat, das allein wahrhaft zu »besitzen«, was er durch eigenes Schaffen erworben hat. Daraus sehen wir: trotz der Stimmung der Resignation und der daraus folgenden ruhigen Betrachtung ist Fausts Tatendrang im Grunde ungebrochen geblieben. Sogar in der Kontemplation macht er sich jetzt geltend.

Zugleich stellt sich damit die Frage ein: wozu wird das alte Tätigkeitsstreben Faust bringen, da die Magie ihm keine Befriedigung gegeben hat? Resigniert bleiben kann er auf die Dauer nicht. Dann würde er allerdings aufhören, Faust zu sein. Was aber soll er noch tun, nachdem alles fehlgeschlagen ist, was er bisher versuchte?

Die Antwort darauf erfolgt bald, und sie kann beim ersten Anblick überraschen. Der Uebermensch denkt an Selbstmord. Ist das ein Zeichen seines Tatendranges? Verrät sich darin nicht vielmehr Schwäche, die das Leben fortwirft, Verzweiflung, die sich selber aufgibt? Ist Faust demnach nicht schon von seinem »Urquell« abgezogen, also verloren, bevor noch der Teufel sich an ihn herangemacht hat? Sowohl zum Prolog im Himmel als zum ersten Monolog scheint der Selbstmordgedanke schlecht zu passen.

Doch sobald wir genauer zusehen, was in Wahrheit Fausts Gedanken beherrscht, verstehen wir, daß es sich auch hier um einen Versuch des Uebermenschen handelt, welcher in der uns bekannten Richtung liegt, ja eine Steigerung des alten faustischen Strebens bedeutet, noch über die Magie hinaus. Das Motiv, das Faust zum Selbstmord treibt, hat mit Schwäche und Verzweiflung nichts zu tun. Es entstammt einer neuen Hoffnung auf Glück und Befriedigung des übermenschlichen Tätigkeitsdranges.

Bedarf das des Beweises? Von vornherein klingen Fausts Worte zuversichtlich, ja später geradezu jubelnd. Der Gifttrank soll ihm nicht etwa Vernichtung bringen, sondern ihm helfen, die Fesseln seiner engen Existenz abzuwerfen: »Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.« Der Anfang eines übermenschlichen Lebens ist es, den Faust vom Tode erwartet,

eines Lebens, welches ihm das geben wird, was er vorher von der Magie vergeblich erwartete. Ja noch mehr: die Geister sollten ihn hinausführen in das Alleben der irdischen Natur, und jetzt hofft Faust, alle irdische Enge zu durchbrechen, »auf neuer Bahn den Aether zu durchdringen, zu neuen Sphären reiner Tätigkeit.« So können wir geradezu sagen: Faust ist auf dem Höhepunkt seines alten Uebermenschentums angelangt:

> »Hier ist es Zeit, durch Taten zu beweisen,
> Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht.«

Prometheus redet in diesen Versen, die zu einer Zeit geschrieben sind, als jede Prometheusstimmung dem Dichter persönlich fernlag. Der alte Trotz in Faust bleibt ungebändigt, als Goethe selbst seit langer Zeit die »Grenzen der Menschheit« kannte, und im Sinne des Charakters, der sich im Drama bisher überall zeigte, handelt Faust auch durchaus folgerichtig. Alles, was ihn befriedigen könnte, hat er versucht. Ihm bleibt nur noch die Vernichtung der irdischen Existenz übrig, wenn er überhaupt hoffen soll, sich von den Schranken zu befreien, die dem Menschen gezogen sind. Den Göttern will Faust trotz allen Mißgeschicks gleichen und wagt daher,

> »Nach jenem Durchgang hinzustreben,
> Um dessen Mund die ganze Hölle flammt.
> Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen,
> Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen.«

Besonders der Umstand, daß Faust von Gefahr spricht, beweist, wie wenig er daran denkt, sein wahres Selbst zu vernichten. Das allein sehen wir: er fürchtet sich vor keiner Gefahr, wo es das Höchste gilt, und gerade das erinnert wieder an die Beschwörung des Erdgeistes. Auch damals rief er: »Du mußt, du mußt, und kostet es mein Leben!« So wird hier dieselbe todverachtende Haltung zum Ausdruck gebracht, aus welcher heraus der Faust der früh geschriebenen Szene redete. Magie und Selbstmordgedanke stehen im Dienst desselben Strebens, und in beiden Fällen zeigt Faust die gleiche Maßlosigkeit, ja diese ist in der später geschriebenen Szene aufs äußerste gesteigert. Die Vernichtung des irdischen Daseins als Streben nach dem höchsten Ideal! Noch weiter kann der Uebermensch in seiner »Verworrenheit« nicht gehen. Die schnell wieder geschwundene Depression und Resignation ist demgegenüber gänzlich bedeutungslos bei der Frage nach Fausts eigentlichem Wesen.

Doch warum führt denn Faust seine Absicht nicht aus? Auch das läßt sich wieder nur aus seiner Doppelnatur verstehen, wie sie vom ersten

Monolog an zum Ausdruck kam. Wäre Faust nichts anderes als der nach dem Höchsten strebende, dem Ueberirdischen allein zugewendete Mensch, dann müßte sein diesseitiger Lebenslauf jetzt sein Ende finden, bevor noch Mephistopheles mit dem Versuch, ihn von seinem Urquell abzuziehen, beginnen konnte. Aber Faust fordert, wie wir wissen, nicht allein vom Himmel die schönsten Sterne, sondern von der Erde jede höchste Lust, und das irdische Dasein packt ihn mit seinen Reizen grade in dem Moment, als er die Schale mit dem tödlichen Gift an den Mund setzt, um sein höchstes überirdisches Ideal durch den irdischen Tod zu verwirklichen. Faust bleibt leben, weil er ein Erdensohn ist. Darüber läßt der Wortlaut keinen Zweifel.

Wir haben Faust in der Nacht vor dem Osterfest kennengelernt. Unterdessen ist es Morgen geworden, und es erklingt Glockengeläute und Chorgesang aus der nahen Kirche. Die Menschen feiern die Auferstehung Christi. Der übersinnlich religiöse Inhalt des Festes ist jedoch für Faust so gut wie ohne Bedeutung. Als Frühlingsfeier, als Anzeichen für das Wiedererwachen der Erde nach der Winterruhe kommt Ostern für ihn in Betracht. An die Botschaft, die aus der Kirche zu ihm herübertönt, glaubte er nicht. S e i n Jenseits, von dem er Befreiung erwartet, sieht anders aus. Die Glockenklänge und der Chorgesang hindern ihn lediglich deswegen an der Ausführung des Selbstmordplanes, weil sie ihn an seine schönste i r d i s c h e Zeit erinnern, an seine Jugend, die ihm die zartesten Freuden des sinnlichen Daseins gab: »An diesen Klang von Jugend auf gewöhnt, ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.« Während die Jünger in der Kirche singen: »Ach, an der Erde Brust sind wir zum L e i d e da«, denkt Faust im größten Gegensatz dazu an »der Jugend muntere Spiele, der Frühlingsfeier freies G l ü c k«. Als Kind dieser Welt ruft er aus: »Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder.«

Man hat noch besondere Deutungen des Schlusses der ersten Nacht versucht, aber sie sind im Wortlaut der Dichtung nicht begründet. Der Gottesdienst in der Kirche ist als eine Feier am Morgen des Ostertages zu verstehen, die nur zufällig mit dem Leben Fausts in Verbindung kommt und als Frühlingsfeier die Wirkungen auslöst, die wir nach Fausts Charakter erwarten dürfen. Der Gedanke dagegen, Gott lasse die Gesänge ertönen, um Faust vom Selbstmord zurückzuhalten, ist ebenso unbeweisbar wie die andere Vermutung, hinter den Klängen stecke der Teufel, der nicht wolle, daß Faust sich ihm entziehe. Nein: die Erde selbst hält Faust an die Erde gefesselt. Damit bleiben wir bei dem, was ausdrücklich gesagt wird, und dann tritt auch hier das faustische Wesen klar heraus:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jede höchste Lust.«

Wir kennen Faust jetzt nach seinen beiden Seiten soweit, daß die kurze Formel, die der Prolog von seiner Doppelnatur gab, sich mit dem Reichtum des lebendigsten Lebens erfüllt hat. Ueberall, in der späteren wie in den früher geschriebenen Szenen, sehen wir einen Mann, der aus demselben Grundzug heraus denkt und handelt, d. h. mit der einen Seite seines Wesens an die Sinnenwelt und ihre Freuden gebunden ist, und dessen andere Seite unbefriedigt über alles Irdische hinausdrängt, so daß ihm die gewagtesten Mittel wie Zauberei und Gift willkommen sind, falls er hoffen darf, mit ihrer Hilfe sein Streben zu befriedigen. Zugleich mischen sich in ihm Genußsucht und Tatendrang, ja das Bedürfnis nach Aktivität ist so stark, daß es ihn auch bei der höchsten Erkenntnis nicht beharren läßt. Das Wesen des Mannes, über den im Prolog Gott und der Teufel disputierten, hat sich in der ganzen Breite eines, grade wegen seines dauernden Wechsels konsequenten und einheitlichen Bildes vor uns entfaltet.

VIII.

Faust und seine Mitbürger.

Trotzdem glaubt der Dichter, nicht genug getan zu haben, um uns den Charakter seines Helden nach allen Seiten vorzuführen. Vorläufig setzt daher die Handlung mit der Versuchung des Teufels nicht ein. Wir müssen Faust erst noch genauer kennenlernen, und zwar, um es mit einem Schlagwort vorwegzunehmen: nicht nur als Uebermenschen, sondern auch in seiner »Menschlichkeit«. Sie kann sich erst rein zeigen, nachdem er in der Osternacht gewissermaßen eine Krisis durchgemacht hat, d. h. durch Zauberei und Selbstmordgedanken hindurchgegangen ist. Der Osterspaziergang, der darauf folgt, ist wie der zweite Monolog, wenigstens der Hauptsache nach, in späterer Zeit geschrieben und kommt hier wieder nur so weit in Betracht, als er das Charakterbild vervollständigt. Er zeigt uns zunächst Faust im Verhältnis zu seinen Mitbürgern. Dieser Teil läßt sich nach dem Vorangegangenen als Aeußerung seines Menschentums leicht verstehen. Später bringt Faust selbst sein Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, zum menschlich verständlichsten und damit zum vollkommensten Ausdruck. Das bedarf dann noch der ausdrücklichen Erörterung.

Aus der Enge des Studierzimmers werden wir vor die Tore der Stadt

geführt, und es entrollt sich ein Bild, das schon durch seinen Kontrast zu dem ersten düstern Schauplatz auf etwas Neues hinweist. Die Einzelheiten sind in unserm Zusammenhang jedoch ohne Bedeutung. Nur darauf kommt es an, daß Durchschnittsmenschen auftreten, die zeigen, wie das Leben in der Regel dahinfließt in seinen verschiedenen Formen. Zu Faust stehen diese Leute insofern in Beziehung, als sie eben »die Andern« sind. Bei ihnen gibt es kein Streben über das Irdische hinaus. Jeder von ihnen lebt im engen Kreise, ungestört durch Gedanken an Unendliches, Uebersinnliches. In ihrer Mitte zeigt sich Faust, und zwar in der Verfassung, in der wir ihn erwarten dürfen: die Erde hat ihn wieder. Er gibt sich der Pracht des Frühlingstages hin wie ein Genesener nach dem übermenschlichen titanischen Ringen der Nacht. Die heitere Landschaft spiegelt sich in seinen Worten und ebenso das bürgerliche, schlichte Leben seiner Mitbürger. Das zieht ihn sogar bis zu einem gewissen Grade in seinen Bann. Was er selbst am frühen Morgen erlebte, der Frühlingsfeier freies Glück, sieht er jetzt an den andern, und das muß ihn mit der Menge verbinden. Am stärksten kommt die Gemeinsamkeit in den Worten zum Ausdruck: »Sie feiern die Auferstehung des Herrn, denn sie sind selber auferstanden.« Das gilt in gewisser Weise auch von Faust.

Jedenfalls nimmt er an dem Treiben der Menschen Anteil, und es kann nicht anders sein. Die Erinnerung an die Freuden der Jugend wirkte so stark, daß sie ihn vom Selbstmord zurückhielt. Wie sollte sie ihn jetzt nicht in schlicht menschliche Beziehung auch zu seinen Mitbürgern bringen? »Hier bin ich Mensch, hier darf ichs sein!« sagt er wie erleichtert, und wir verstehen: dieser Zug darf im Bilde seines Charakters nicht fehlen. Er verbindet den Mann, den wir bisher nur in seiner Studierstube kennengelernt haben, mit seiner Umwelt, und zwar in mehrfacher Hinsicht: mit der Vergangenheit, aus der er stammt, wie mit der Gegenwart, in der er lebt. Ja, er weist auch auf die Zukunft hin und ist mit Rücksicht auf sie besonders wichtig. Wir würden nicht verstehen, daß derselbe Faust, den wir bisher einsam sahen, später in Liebe zu Gretchen entbrennt, falls ihm das Schlichtmenschliche ganz fernläge. Die Hexenküche wäre dann nicht das dramatische Surrogat für eine Wandlung, wie sie im Leben sich langsam auch »natürlich« vollziehen könnte, sondern bliebe eine sinnlose Zauberei, die den zuerst dargestellten Charakter aufhöbe und jede nacherlebbare Kontinuität zerstörte. Faust muß im späteren Verlauf des Dramas grade in seiner Menschlichkeit sich nach allen Seiten hin entfalten können. Dem entspricht: in einer Gestalt, welche dies als möglich verstehen läßt, führt der Dichter nach der ersten, von Magie und Selbstmordgedanken erfüllten

Nacht ihn uns in seiner Umwelt vor, noch ehe der Teufel ihn ins Leben zieht.

Wir bleiben also bei der Darstellung, welche die eigentliche Handlung nicht weiter führt, sondern ihre Vorbedingungen zeigt, und nach kurzer Zeit sehen wir: auch die schlicht menschliche Stimmung hält bei Faust nicht lange an. Seine Doppelnatur macht sich auch hier bald wieder geltend. Die Gedanken kehren nach kurzer Zeit in die Bahnen zurück, die uns aus der Nachtszene vertraut sind. Um das zu motivieren, verwendet der Dichter von neuem die Gestalt des Famulus, der wieder als Kontrastfigur auftritt. Im Gespräch mit ihm kann Faust, der jetzt in einer wesentlich milderen Stimmung ist als in der Nacht, sein altes Wesen in neuen Formen kundtun.

Der Famulus mit dem »hellen kalten wissenschaftlichen Streben« gerät im Freien unter den Vielen in eine zwiespältige Verfassung. Es schmeichelt seiner Eitelkeit, an der Seite seines berühmten Lehrers sich zeigen zu dürfen, und doch ist ihm das Treiben, in welches er dadurch geführt wird, in tiefster Seele zuwider. Wir erkennen: er kann nie »Mensch« sein wie Faust. Er fühlt sich nur in seinem »Museum« unter Büchern und Pergamenten wohl. Ihn freut vor dem Tore lediglich das Ansehen, das sein Lehrer bei der Menge genießt, und er begreift nicht, daß dieser die Freude daran nicht teilt. Das ist die Situation, in der dann Faust im Gespräch seinen Stimmungswandel zum Ausdruck bringen kann, und zwar so, daß zunächst seine Stellung zur Umwelt ganz hervortritt.

Die Aufnahme, die er bei seinen Mitbürgern findet, führt dazu, daß der Zwiespalt seines Wesens sich auch hier geltend macht, und zugleich tritt damit wieder der alte Gegensatz zur Welt, von dem schon der erste Monolog Kunde gab, in besonderer Form hervor. Die freundliche Begrüßung weckt nur peinliche Erinnerungen. Faust wird gepriesen wegen der Erfolge seiner ärztlichen Kunst, an deren wissenschaftliche Grundlagen er nicht glaubt. Damit ist ein wunder Punkt berührt. Es tauchen Gedanken an Jugenderlebnisse von ganz anderer Art auf als die, welche ihn an der Erde festhielten. Sie sind geeignet, ihm sein irdisches Leben wieder gründlich zu verleiden. So knüpft zum drittenmal sein Gedankengang an das an, was zuerst bei Beginn des Dramas uns entgegentrat: Faust ist ein Gelehrter, der von seiner Wissenschaft eine geringe Meinung hat.

Der Zusammenhang mit den früheren Vorgängen wird so besonders deutlich. Von dem Schmerz darüber, »daß wir nichts wissen können«, war Faust zur Magie gekommen. Dann hatte von der Klage über die Sinnlosigkeit seiner Instrumente ihn der Weg zum Gedanken an Selbst-

mord geführt. An die Unzufriedenheit mit der wissenschaftlichen Basis seiner ärztlichen Kunst schließt sich jetzt die Betrachtung, in der Faust für sein eigenes Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, selber den umfassendsten und zugleich menschlich verständlichsten Ausdruck findet.

Zunächst jedoch entfernt die Erinnerung an seinen Vater und an die mit ihm gemeinsam ausgeübte Tätigkeit ihn wieder ganz von seinen Mitbürgern. Er erträgt es nicht, von ihnen als Arzt gefeiert zu werden, denn seines Vaters und seine eigene Wirksamkeit erscheint ihm, da er die Wissenschaft gering schätzt, wie die von frechen Mördern. Der Menge Beifall tönt ihm nur wie Hohn. Damit schwindet die dem Leben zugekehrte Stimmung, die Faust am Anfang des Osterspazierganges zeigte, und wir sehen von neuem, wie labil das Gleichgewicht ist, das er allein zu finden vermag, wie leicht seine innere Ruhe gestört wird, sobald etwas ihn an den eigentlichen Zwiespalt seines Lebens erinnert. Er kann, weil er an seinen Beruf nicht glaubt, auch im sozialen Leben zu keiner befriedigenden Stellung kommen. Der Gedanke, »Mensch sein zu dürfen«, hat insofern keinen Bestand. Fausts Verhältnis zu seinen Mitbürgern ist schwankend und von Gegensätzen bewegt wie sein ganzes übriges Dasein.

IX.

Die zwei Seelen.

Doch die Klagen über die Sinnlosigkeit seines ärztlichen Wirkens bilden nur den Uebergang zu einer allgemeinen Betrachtung, auf welche ebenfalls das Gespräch mit Wagner ihn führt. Vieles von dem, was Faust darin sagt, trägt freilich den Charakter eines Monologs. Wagner wirft grade an der wichtigsten Stelle nur einige Worte dazwischen, die als bloßer Anlaß zur Fortführung einsamer faustischer Grübeleien dienen. Zunächst jedoch redet Wagner, und zwar wieder als der, den wir aus dem ersten, früh geschriebenen Gespräch kennen, d. h. als enger, philiströser Gelehrter. Wieder sagt er trotzdem nicht nur Unsinn, sondern hat von seinem wissenschaftlichen Standpunkt aus in manchem recht. Wenn er z. B. Faust zu trösten sucht:

> »Tut nicht ein braver Mann genug,
> Die Kunst, die man ihm übertrug,
> Gewissenhaft und pünktlich auszuüben?«

so läßt sich dagegen nicht viel einwenden. Wagner weist auf den nur langsamen, allmählichen Fortschritt der Forschung hin, der in der Tat zu

ihrem Wesen gehört. Jeder hat an seinem Teil zu arbeiten, um so das Ganze am sichersten vorwärtszubringen. Faust schenkt dem wieder keine Beachtung. Er ist nach wie vor kein wissenschaftlicher Mensch im Sinne des Fachgelehrten, und wenn auch seine Stimmung sich gewandelt hat, so daß er jetzt milder und gemäßigter spricht, bleibt sein Standpunkt trotzdem derselbe wie am Anfang und später:

> »Was man nicht weiß, das eben brauchte man,
> Und was man weiß, kann man nicht brauchen.«

Zwar will er jetzt solchen trüben Gedanken, die immer wieder auftauchen, keinen Raum geben. Er wendet sich von neuem der Natur zu, die im Abendglanz vor ihm liegt. Aber er kommt von seiner Unzufriedenheit nicht los. Auch beim Anblick der sinkenden Sonne wird der alte faustische Drang in ihm übermächtig. Dabei äußert er seinen Trieb jetzt anders als früher. Das Wilde, Gewaltsame und Vermessene tritt zurück. Er redet schlichter, menschlicher, verständlicher. Jeder kann sich in das, was ihn bewegt, hineindenken, falls er nicht ganz so beschränkt wie Wagner ist. Und dennoch bleibt Faust im Grunde derselbe, der er in der Nacht war. Die Kunst, mit welcher der Dichter nach immer neuen Richtungen Fausts überall zutage tretendes Doppelwesen sich entfalten läßt, und dabei in Versen, die aus so verschiedenen Zeiten seines Lebens stammen, immer an denselben Grundzügen festhält, ohne doch jemals etwas nur zu wiederholen, ist über jedes Lob erhaben. Das suchen wir zu verstehen und lösen zu diesem Zweck den begrifflichen Gehalt der Worte aus der poetischen Form heraus.

Faust hatte sich der Pracht des Frühlingstages hingegeben, nachdem er am frühen Morgen der Erde wiedergewonnen war. Die Erinnerung an das Unbefriedigende seiner Wissenschaft, das sich ihm im Verkehr mit seinen Mitbürgern mit aller Stärke aufdrängte, sollte sein Glück nicht stören:

> »Doch laß uns dieser Stunde schönes Gut
> Durch solchen Trübsinn nicht verkümmern!
> Betrachte, wie in Abendsonneglut
> Die grünumgebenen Hütten schimmern.«

Faust will ruhig bleiben und nicht grübeln. Warum gelingt ihm das nicht? Was bringt auch jetzt Zwiespalt in sein Wesen?

Das verstehen wir am besten im Zusammenhang mit den Symbolen, welche früher der Veranschaulichung der Grundidee der Dichtung dienten. Der Tag neigt sich seinem Ende zu, die Sonne sinkt. Daran knüpfen sich bei Faust Gedanken, die vom Dichter bereits im Prolog durch den Gegensatz von Licht und Finsternis zum Ausdruck gebracht worden sind. Das

war nach dem Gesang der Erzengel die Eigenart alles irdischen Lebens im Gegensatz zur ewigen göttlichen Klarheit:

»Es wechselt Paradieseshelle
Mit tiefer, schauervoller Nacht.«

Der Abend bildet die Uebergangszeit. Ehe die Sonne Abschied nimmt, läßt sie die Erde noch einmal in Schönheit aufleuchten. Das möchte Faust genießen. Und doch muß sich ihm grade dabei zugleich der Gedanke aufdrängen: nun wird es Nacht. Damit aber kommt ihm die Beschränktheit seines irdischen Daseins mit voller Stärke zum Bewußtsein. An die Worte: »Sie rückt und weicht, der Tag ist überlebt«, fügt sich sogleich die Betrachtung: »Dort eilt sie hin und fördert neues Leben.« Es gibt also Räume, in denen es hell bleibt. Faust dagegen wird im Dunkel zurückgelassen. Für ihn als Menschen taugt einzig Tag und Nacht. Das erscheint ihm, dessen Wesen jetzt ganz dem Licht zugewendet ist, als unerträglich. Er kann sich mit dem menschlich-irdischen Wechsel nicht abfinden. So bricht auch hier sein Uebermenschentum durch:

»Ich eile fort, ihr ewges Licht zu trinken,
Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht.«

Allerdings: alles klingt diesmal gemäßigter als in der Nachtszene, wo Faust in seiner Vermessenheit sich zuerst der Magie ergeben hatte und dann durch Gift zum ewigen Leben vordringen wollte. Man kann sagen, daß dem faustischen Uebermenschentum die Vermessenheit jetzt fehlt, und das ist wesentlich: Faust bleibt nach der Krisis menschlicher. Sein Bedürfnis, immer im Licht zu leben, die Sonne nie lassen zu müssen, ist etwas, das Widerhall finden wird in jeder Brust:

»O daß kein Flügel mich vom Boden hebt,
Ihr nach und immer nach zu streben!«

Darin haben wir die menschlichste Form, in welche das Uebermenschentum sich kleiden kann. Nur das verlangt Faust jetzt, daß die »schauervolle Nacht« ihm erspart bleibe, daß er mit der Sonne ziehen könne, die unaufhörlich neues Leben fördert. Aber darum bleibt Faust trotzdem seinem alten Wesen treu, und das allein ist zu sagen: das Streben, über alles Gegebene hinaus zu kommen, verbindet sich jetzt so eng mit der Lust an den Freuden der Erde, daß in gewisser Hinsicht die beiden Seiten der faustischen Natur, die Mephistopheles schroff gegenüberstellte, miteinander harmonisch zusammengehen. Faust wünscht sich ein irdisches Leben, das dauernd vom Licht der Sonne bestrahlt wird und daher nur insofern mehr als irdisch genannt werden muß, als es keinen Wechsel zeigt.

Endlich unterscheidet die neue, menschlich verständliche Form des Uebermenschentums sich in charakteristischer Weise noch dadurch von seinen früheren Aeußerungen, daß die Sehnsucht jetzt zu keiner Handlung führt. Doch auch das begreifen wir: Faust muß wissen, daß er die Sonne nicht halten kann. Bald ruft er daher resigniert aus:

> »Ein schöner Traum, indessen sie entweicht.
> Ach! zu des Geistes Flügeln wird so leicht
> Kein körperlicher Flügel sich gesellen.«

Verzichtend stellt Faust fest, was ihn mit allen Menschen verbindet, wie er es schon einmal getan, als er in ruhiger Stimmung sein Schicksal als allgemeines Schicksal sich vergegenwärtigte.

Im übrigen bedarf die neue Kundgebung des faustischen Wesens keiner weiteren Erörterung. Sowohl das vom Früheren abweichende Moment, das sie menschlich macht, als auch das mit der Magie und den Selbstmordplänen übereinstimmende Moment, das es gestattet, sie als echt faustisch zu verstehen — beides muß klar geworden sein, und nur eine Bemerkung sei noch hinzugefügt, weil Faust vom Fliegen geredet hat.

Es ist zu betonen, daß es sich dabei nur um ein Bild handelt. Das geht schon daraus hervor: auch für den Vogel, der fliegen kann, wird es Nacht, auch ihm muß die Göttin endlich wegsinken, auch er vermag nicht ihr ewiges Licht zu trinken. Was Faust ersehnt, ist keinem endlichen Wesen vergönnt, selbst dann nicht, wenn es fliegen kann, und grade dies »Unmögliche« ist das Wesentliche für den faustischen Menschen. Wenn Fausts Wunsch, fliegen zu können, seit Erfindung der Flugmaschinen oft zitiert, ja behauptet wird, er sei durch die moderne Technik »herrlich überholt«, so spricht daraus eine gründliche Verkennung des Sinnes dieser Stelle. Die technischen Erfindungen sollte man mit der Erfüllung faustischer Wünsche in keine Verbindung bringen, und wer vollends meint, Fausts Klage erscheine heute als veraltet, hat keine Ahnung von dem, was Faust und sein Dichter meinen. Ueber die modernen Flugmaschinen könnte Fausts Urteil nichts anders lauten als über seine alten Instrumente:

> »Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel,
> Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein.
> Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.«

Faust denkt nicht an das, was man heute »fliegen« nennt. So bescheiden dürfen wir sein Streben nicht deuten. Der Sonne will er nach, sein Leben möchte er zum dauernden Tag gestalten, und sogar diese Sehnsucht nach dem Leben im ewigen »Licht« ist nur ein Bild für das Streben nach dem

Uebersinnlichen, so daß der Vogelflug lediglich als ein Bild eines Bildes gelten darf. Der »moderne« Gelehrte, der in der Technik den Sinn des Lebens und in ihren »Errungenschaften« Wendepunkte der Menschheit sieht, versteht von Faust nicht mehr als sein Famulus Wagner. Ja, er hat noch nicht einmal Wagners Höhe erreicht, denn dieser glaubt zwar, sein Lehrer wolle wirklich fliegen, wundert sich aber darüber und lehnt solche Bestrebungen ab:

> »Des Vogels Fittig werd ich nie beneiden.
> Wie anders tragen uns die Geistesfreuden
> Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt!«

In der Tat: falls Faust sich nach einer Flugmaschine sehnte, müßte jeder »geistige« Mensch sich auf Wagners Seite stellen.

Doch sollte noch ein Zweifel über das bestehen, was Faust eigentlich will, so wird er durch das Folgende schnell beseitigt. Faust gibt, indem er an Wagners Bekenntnis anknüpft, seinem Trieb, über alles Irdische hinauszukommen, noch einen anderen Ausdruck. Er merkt, daß Wagner ihn nicht versteht, und redet nun ausdrücklich von seiner Doppelnatur. Die Stelle bereitet dem Verständnis durch die an Wagner gerichteten Worte: »Du bist dir nur des einen Triebs bewußt«, Schwierigkeiten. Doch lassen diese sich beseitigen, sobald man daran denkt, daß Faust zunächst sich seinem Famulus verständlich machen will, und daher die eine Seite seiner Doppelnatur mit dem identifiziert, was in Wagner lebendig ist. Deshalb stellt er Wagners gelehrte Freude an den Pergamenten mit dem eignen irdischen Trachten zusammen, und das ist insofern zutreffend, als Wagners Streben endlich ist wie alles Irdische. Dabei kommt allerdings nicht recht zum Ausdruck, wie verschieden zugleich Fausts und Wagners Drang nach der Erde sich gestalten. Doch das hat nicht viel zu sagen, denn sogleich darauf schildert Faust die beiden Triebe, die *ihn* beherrschen, ganz allgemein, und nun erhält die Darstellung auch seiner irdischen Seite einen andern Charakter als bei dem Famulus. Wir dürfen im folgenden gar nicht mehr an Wagner denken, den Faust bald vergessen zu haben scheint. In seinen Worten ist jetzt nur noch von *den* zwei Seelen die Rede, die in seiner eigenen Brust wohnen, und von ihnen sagt der Uebermensch mit vollem Bewußtsein, daß die eine sich von der andern trennen will:

> »Die eine hält in derber Liebeslust
> Sich an die Welt mit klammernden Organen:
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.«

In wenigen Zeilen ist damit alles zusammengefaßt, was vorher in bunten Bildern anschaulich an uns vorüberzog und vom ersten Monolog an den Grundzug des faustischen Wesens bildete. Das Wort »Ahnen« kann hier nichts anderes als die überirdischen Ideale, wenn man will, die metaphysischen Urgestalten der Welt bedeuten, in denen alles seinen Ursprung hat. Faust lebt in der Ueberzeugung, daß des Menschen Seele vom Uebersinnlichen stammt und sich trotz alles Haftens am Irdischen stets nach ihrer wahren Heimat sehnt. Von diesem Gedanken aus sucht er jetzt sein eigenes Wesen zu bestimmen, und von hier aus läßt sich in der Tat alles einheitlich deuten, was uns als Aeußerung des faustischen Charakters entgegengetreten ist. Zugleich schließt sich damit der Kreis noch in anderer Hinsicht. Faust vertritt wie sein Dichter eine durchaus dualistische Weltanschauung, die hier sogar eine platonisierende Form bekommt. So muß vollends klar sein: auch dort, wo Faust vom Fliegen spricht, will er sich vom Dust nicht nur räumlich in die Höhe heben, sondern denkt an ein Jenseits, das sich grundsätzlich vom irdischen Leben unterscheidet.

Jedenfalls: die Worte von den zwei Seelen geben den letzten und tiefsten Sinn des Charakterbildes, das die Dichtung in vielen Szenen ausführt. Sie tut es, ehe die eigentliche Handlung mit den Versuchungen des Mephistopheles einsetzt, und macht so das Folgende verständlich. Der Teufel wollte Faust an seiner Doppelnatur packen, wie er sie schon im Prolog im Himmel darstellte. Fausts Hängen am irdischen Leben soll seinen dunkeln Drang zum Göttlichen vernichten. Dementsprechend gipfelt die Darstellung des faustischen Charakters darin, daß Faust selbst von seinen zwei Seelen redet, von denen die eine ihn dazu zwingt, bei allem Streben über die Sinnenwelt hinaus sich an sie in derber Liebeslust mit klammernden Organen zu halten. Endlich verstehen wir im Gang der Handlung von hier aus auch das: Mephistopheles macht sich in dem Augenblick an Faust heran, in dem dieser den Grundzug seines Wesens selbst als Doppelnatur formuliert. Auf den Zwiespalt im faustischen Charakter setzte er Gott gegenüber seine Hoffnung. In der traditionellen Gestalt des Pudels begleitet er daher jetzt willig den Uebermenschen nach seinem Hause. Die Versuchungen können beginnen.

X.

Die Logos-Uebersetzung.

Dennoch wird der Gang der Handlung noch einmal aufgehalten. Es scheint, als habe der Dichter sich in der Darstellung von Fausts Charakter-

bild noch immer nicht genug getan, und in der Tat fehlt bisher noch ein Zug. Faust wurde uns von vornherein als Gelehrter vorgestellt, und doch hörten wir von ihm über die Wissenschaft nur mehr oder weniger geringschätzige Worte. Er muß aber auch Stunden ernster Forschung gehabt haben trotz seines leidenschaftlichen Tatendranges. Sonst wäre die Stellung, die er in der Welt der Gelehrten erreicht hat, nicht denkbar, d. h. um es ganz trivial zu sagen, sonst hätte man ihn nicht zum Professor gemacht. Wie gibt er sich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit? Kommt auch dabei seine Natur, die zwischen Erde und Himmel und zugleich zwischen Kontemplation und Aktivität schwankt, zum Ausdruck? Darauf erhalten wir im Anfang der Szene nach dem Osterspaziergang eine Antwort, ja man kann sagen, daß der letzte Monolog vor Mephistos Eingreifen das faustische Wesen in einer Hinsicht erst ganz erleuchtet.

Zunächst sehen wir: trotz der Schwankungen, die durch peinliche Jugenderinnerungen entstanden, hat der Spaziergang eine günstige Wirkung auf Faust ausgeübt. Die Störungen nach der nächtlichen Krisis waren nur vorübergehend. Ja, wir finden Faust im Studierzimmer ruhig und zufrieden wie nie zuvor. So kann er auch die theoretisch kontemplative Seite seines Wesens einmal voll entfalten. Die äußeren Umstände begünstigen das ebenfalls. Die Nacht ist hereingebrochen. Faust sitzt beim Licht seiner Lampe. Der »verworrene« Lebensdrang, der noch kurz zuvor, wenn auch menschlich und gemäßigt aufflackerte, ist wie alles um ihn her still geworden. Bezeichnend dafür lauten seine ersten Worte: »E n t s c h l a f e n sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Tun.« Faust weiß also selbst, in welcher Lage er sich momentan befindet, und bald sehen wir: er besitzt Verständnis, ja Sympathie auch für das, was ihm in der vorigen Nacht nur verhaßt war:

»Ach, wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wirds in unserm Busen helle,
Im Herzen, das sich selber kennt.«

Die Meinung über das »verfluchte dumpfe Mauerloch« hat sich gewandelt, und auch das können wir, nachdem Faust uns vertraut geworden ist, verstehen. Kennt doch Faust selbst sein Schwanken. Er hebt hervor, daß er früher nicht immer in der Verfassung war, die ihn momentan auf seine Wirkungsstätte freundlich blicken läßt:

»Vernunft fängt w i e d e r an zu sprechen
Und Hoffnung w i e d e r an zu blühn.«

Die Worte sagen andrerseits zugleich: Faust war schon früher bisweilen der theoretisch kontemplative Mann, als der er sich jetzt gibt.

Im Augenblick ist er ganz auf wissenschaftliche Betrachtung eingestellt und empfindet ihr Glück. Sie soll ihn sogar zu des Lebens Bächen, ja zu des Lebens Quelle hinführen, also zu dem, was ihm in der vorigen Nacht grade durch die Wissenschaft verschüttet zu sein schien. Die Vernunft wird ihm jetzt zum »Leben«. Ihn stört nur der Pudel, der nicht so gut gezogen ist, wie der ahnungslose Wagner glaubte. Doch Faust weist den Hund energisch zur Ruhe. Er weiß, daß es »heilige Töne« sind, die jetzt seine ganze Seele umfassen, und daß der tierische Laut dazu nicht stimmt. Kurz, Faust *will* jetzt nur kontemplativ sein und lehnt daher alles ab, was ihn aus dem Gleichgewicht bringen könnte. Er ergreift zu diesem Zweck das beste Mittel, das ein Gelehrter hat, um ruhig beschaulich zu bleiben: er macht sich an eine wissenschaftliche Arbeit, an die Uebersetzung des Johannesevangeliums.

Wie aber fällt diese aus? Zeigt sie ebenfalls echt faustische Züge? Schon früher sahen wir, daß Faust religiös, doch nicht orthodox oder kirchengläubig ist. Die Bibel bietet ihm daher, auch wenn er sich nach Offenbarung sehnt, nur den Grundtext, den er sich in seiner Weise auslegen oder deuten muß. Das hat er jetzt vor:

> »Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
> Mit redlichem Gefühl einmal
> Das heilige Original
> In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.«

Eine zünftige Gelehrtennatur seiner Zeit ist Faust auch jetzt nicht, denn dann würde er lateinisch schreiben. Vor unserm Auge taucht Luther auf der Wartburg auf. Doch das braucht hier nicht ausgeführt zu werden, denn wir haben die Bibelübersetzung, die Faust unternimmt, nur als Ausdruck seines persönlichen Wesens, seines Charakters zu verstehen und uns vor allem darüber klar zu werden, inwiefern auch bei ihr Fausts Doppelnatur sich treu bleibt. Dann läßt sich zeigen: die vielerörterten Verse ordnen sich unter diesem Gesichtspunkt durchaus dem Bilde ein, das wir kennen, und geben ihm zugleich eine wesentliche Ergänzung.

Faust widmet sich einer philologischen Tätigkeit, und Philologie ist »Liebe zum Logos« oder sollte es sein. Der Logos aber, so steht im Johannesevangelium, war »am Anfang«, d. h. er war die »Arche«, das »Prinzip«, der Urgrund der Welt. Was kann da Logos heißen, fragt Faust. Wie soll er das Wort richtig übersetzen? Bei der Antwort darauf muß sich Fausts »Weltanschauung« offenbaren, und diese kann bei einem Mann wie ihm

sich nicht unabhängig von seinem persönlichen Wesen gestalten. So ist die Verbindung mit seinem Charakter und dem Problem von dessen Einheit hergestellt.

Faust schließt sich zunächst an die ihm vorliegende Uebersetzung an: Im Anfang war das Wort. Doch dabei vermag er nicht stehen zu bleiben. »Wort« sagt ihm nicht genug, und das verstehen wir, wenn wir an den ersten Monolog denken. »Nicht mehr in Worten kramen« zu müssen, war von vornherein sein heißer Wunsch. Um diesem Schicksal zu entgehen, hatte er sich der Magie ergeben. Wie sucht er jetzt ohne Magie auszukommen bei der Feststellung des »Anfangs«?

Zunächst wird ihm klar: das allein, was den Worten eine verständliche oder vernünftige Bedeutung gibt, kann gemeint haben, wer den Logos an den Anfang setzte, und dem entspricht der erste Versuch der Verdeutschung:

> »Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
> Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.«

Das gibt sich ausdrücklich als Uebersetzung. So steht »geschrieben«: der Sinn ist das Prinzip aller Dinge. Und wir dürfen sogleich hinzufügen: wäre Faust nur ein theoretischer Mensch wie ein griechischer Philosoph, dann könnte er bei dieser Interpretation stehen bleiben. Die »Vernunft« spricht jetzt in ihm, und daher muß ihm der Gedanke kommen, der Sinn oder die vernünftige Bedeutung liege als Prinzip, als Anfang allem zugrunde. Der vernünftige Mensch wird immer dazu neigen, die Welt selbst als Vernunft zu begreifen. So allein schließt sich für ihn der Weltkreis, ja die rein theoretische Kontemplation kann nicht darüber hinaus. Sie hält das Prinzip des All selbst für den »Nus«, mit dem sie die Welt erkennt. Das Verstehen des Weltsinnes, der selber vernünftiger Sinn ist, wird ihr dann zugleich das Höchste und Letzte, was es im Leben des Menschen gibt. Amore dei, selig aus Verstand, sagt Nietzsche von Spinoza.

Kann auch Faust hierbei stehen bleiben? Nach allem, was wir von ihm wissen, ist das ausgeschlossen, und wir sehen bald: der Sinn, der vernünftige Gedanke genügt ihm sogar mitten im wissenschaftlichen Nachdenken nicht. Es darf nicht anders sein, wenn Faust sein ganzes Wesen nach seinen verschiedenen Seiten für die Gestaltung seiner Weltanschauung maßgebend sein lassen will. »Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?« fragt er, und darauf vermag er nicht ja zu antworten. Für ihn bleibt die Vernunft ein Teil des All, wie in seinem persönlichen Wesen der vernünftige Forscher nur die eine Seite bildet. Im vernünftigen Sinn kann sich für ihn das Weltprinzip nicht erschöpfen. Faust hat es,

schon als er das Makrokosmoszeichen erblickte, an sich selbst erfahren: mit der Vernunft allein läßt sich der Weltkreis nicht abrunden. Sie gibt nur ein Schauspiel. So einseitig darf der Denker, der das All erfassen möchte, nicht sein.

Wie aber soll Faust sich dann bei der Deutung des Logos weiter helfen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als mit dem Uebersetzen aufzuhören und sich an eine freie Interpretation des Textes zu machen. »Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft«, ruft er aus, und das entspricht seinem Wesen schon besser. Er weiß selbstverständlich, daß es so nicht »geschrieben« steht, denn man kann Logos nicht einfach mit »Kraft« übersetzen. Wir sehen also: mit der philologischen Tätigkeit des rein theoretischen Menschen ist es bei Faust bald wieder vorbei, und der Grund stammt aus seinem innersten Wesen. Der Sinn, der Gedanke, die vernünftige Bedeutung, d. h. das, wobei der rein theoretische Mensch stehen bleiben könnte, ist dem Mann, der sich immer nach dem Ganzen des Lebens sehnt, nicht genug.

Ja, bald findet Faust, daß auch die Kraft nicht das Letzte sein darf, was die Welt als Arche bewegt. Kraft, so kann man sagen, ist dem Uebermenschen noch zu unpersönlich. Auch das, was er selbst tut, kommt aus dem Logos als der Arche von allem, und daher formuliert Faust sein Weltanschauungsprinzip völlig aus seiner eigenen Person heraus, indem er sich weit vom Bibelbuch entfernt:

»Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: „Im Anfang war die Tat!«

Damit sind wir wieder bei dem Mann angelangt, den wir längst kennen, und der sich, wie wir jetzt sehen, auch innerhalb seiner wissenschaftlichen Tätigkeit treu bleibt. Es ist derselbe Grundzug seines Wesens, der ihn sich im ersten Monolog von dem Makrokosmoszeichen abwenden ließ, weil sogar die vollkommenste Kontemplation ihm »nur ein Schauspiel« bot. Es redet hier derselbe Faust, der seinen gelehrten Famulus verhöhnte, weil diesem das bloße Erkennen genügte, und der dann, nachdem der Erdgeist ihn von den Sphären der Lebensfluten und des Tatensturms ausgeschlossen hatte, den Entschluß faßte, durch den Tod des Irdischen »zu neuen Sphären reiner Tätigkeit« vorzudringen. Ja, wir können schon jetzt sagen: bei der Logos-Erklärung redet derselbe Mann, der bald darauf jede Ruhe als »Faulbett« bezeichnen, jedes »Verweilen« als für ihn unmöglich abschwören wird, und der dann am Schluß seines langen Lebens das, worauf es ihm ankommt, mit den Worten zum Ausdruck bringt: »Die Tat ist alles.« Noch mehr: bereits in dem Gelehrten haben

wir den Faust, der sogar nach dem Tode im Jenseits nicht ruht, der erlöst wird, weil er »immer strebend sich bemüht«, und dessen »Entelechie« nur in einen Himmel paßt, in dem es heißt:

»Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer unvermerkt.«

Kurz, im Diesseits wie im Jenseits kann Faust nichts weniger ertragen als ein untätiges Beharren oder Verweilen. Das bricht während der Bibel-Auslegung auch bei dem Versuch theoretischer Weltbetrachtung durch und bringt Faust dazu, im Logos als dem Urgrund des Alls nicht die kontemplative Vernunft, sondern die Tat zu sehen. In dieser Weise wird die Logoserklärung zum Ausdruck seines persönlichen Wesens und zugleich zur Darstellung der unsinnlichsten Form, welche die zwiespältige Natur bei ihm zeigen kann.

Bald entscheidet die Art, in der Faust hier sein Wesen kundtut, auch über den Fortgang der Handlung und weist damit auf den Prolog im Himmel zurück. Der Pudel, den der Spaziergänger in sein Zimmer mitgebracht hatte, läßt sich jetzt nicht mehr zur Ruhe verweisen, und der Grund dafür liegt nahe. Gott hatte von der Tätigkeit des Menschen gesprochen, die nicht erschlaffen darf. Den übermenschlichen, verworrenen Tatendrang wollte Mephistopheles brechen und dann Faust, sobald er ruht, dazu bringen, daß er Staub mit Lust frißt. Nun, da der Uebermensch sich selbst zur Tat als dem letzten Prinzip der Welt und des Lebens bekennt, tritt der Teufel in Aktion. Bei der bloßen Uebersetzung des Gotteswortes hatte der Pudel nur geknurrt. Sobald Faust die Schrift aus seinem innersten Wesen heraus so deutet, wie es zu Gottes Worten im Prolog paßt, wird er rabiat. Der Teufel muß einsehen, daß es Zeit ist, einzugreifen.

Faust merkt denn auch bald, wen er vor sich hat. Der Geist, der jetzt im Studierzimmer sein Wesen treibt, unterscheidet sich scharf von jenen Naturgeistern, die Faust am Abend vorher zu beschwören suchte. Die Formeln für Geister aus den vier Elementen bleiben ihm gegenüber wirkungslos. Daher kann im Pudel nur ein Höllengeist stecken. Mit ihm kommt ein völlig neues Moment in Fausts Leben. Bald tritt der Teufel des Prologs hinter dem Ofen hervor, gekleidet wie ein fahrender Scholast. Das ist das geeignetste Kostüm, welches er wählen konnte, um sich bei einem Professor als Diener vorzustellen und so das zu unternehmen, wozu Gott ihm die Erlaubnis gab.

Doch es liegt nicht in der Absicht unserer Darlegungen, die Handlung weiter zu verfolgen. Ausschließlich auf das Charakterbild Fausts kam es uns an, und aus ihm sei jetzt noch einmal in einem Rückblick das hervor-

gehoben, was zeigt, wie darin »alles sich zum Ganzen webt«. Dann muß die Einheit des Faustischen Wesens vollends klar hervortreten.

XI.

Systematische Zusammenfassung.

Nur ein einziger Tag ist in den dargestellten Szenen an uns vorübergezogen. In der Nacht vor dem Osterfest trat Faust uns zuerst entgegen, und am Abend des ersten Feiertages haben wir ihn verlassen. Man tut gut, sich das ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, weil in den kurzen Zeitraum eine solche Fülle der Gesichte sich hineindrängt, daß sie den engen Tagesrahmen zu sprengen droht. Unsere Aufgabe bestand bisher darin, den Verlauf des Tages Schritt für Schritt zu verfolgen, und das, worin sich immer wieder Fausts Charakter zeigt, Punkt für Punkt nacheinander herauszuheben. Nur eine Darstellung dieser Art konnte sich auf den Text der Dichtung stützen, und sie allein darf als Interpretation des Faustdramas im Sinne seines Schöpfers gelten.

Wenn wir jetzt zum Schluß eine kurze Zusammenfassung geben, die nicht nur Gesagtes wiederholt, so gehen wir dabei anders vor. Wir versuchen, den Stoff, den wir kennengelernt haben, gewissermaßen zu »systematisieren«, d. h. wir fragen ausdrücklich nach dem begrifflichen Band, welches die verschiedenen Kundgebungen, in denen uns Fausts zwiespältiger Charakter entgegengetreten ist, theoretisch zusammenschließt. Das haben wir bisher absichtlich vermieden, um bei den Intentionen des Dichters zu bleiben. Jede Systematisierung geht über eine bloße Interpretation des goethischen Textes hinaus. Deshalb trennen wir die Andeutungen darüber, wie die verschiedenen Elemente in Fausts Wesen zu ordnen und in ein begriffliches Verhältnis zueinander zu bringen sind, äußerlich von dem, was wir bisher dargestellt haben. Es liegt uns völlig fern, auch im folgenden sagen zu wollen, das, was als eigentlich faustisches Wesen auf eine kurze abstrakte Formel gebracht werden kann, sei von Goethe gemeint. Lediglich, daß ein Zusammenhang wie der nun anzudeutende, in dem das Einzelne zum logisch notwendigen Glied eines Ganzen wird, sich für das an der Hand des Textes gefundene Charakterbild als möglich ergibt, soll gezeigt werden.

Wir stießen schon bisher überall auf eine Reihe von Gegensätzen, die in Faust miteinander kämpfen, und fanden grade darin die Einheit, d. h. Konsequenz und Identität des faustischen Wesens. Die Gegensätze kann man nacheinander in der Weise aufzählen, daß die einzelnen Paare

für sich in ihrer Eigenart deutlich werden. Sie lassen sich dann auf die Welt einerseits, auf den Menschen andrerseits verteilen. Dem mehrfach zum Ausdruck gebrachten Weltdualismus tritt jedesmal ein Faustdualismus gegenüber. Tag und Nacht, Gott und Teufel, Himmel und Erde sind solche Weltgegensätze, und immer steht Faust zu deren beiden Gliedern durch seine Doppelnatur in Beziehung. Er ist nicht nur dem Lichte zugewendet, sondern es mischen sich in ihm Hell und Dunkel. Er dient Gott, aber er dient ihm verworren, so daß der Teufel hoffen kann, ihn zu sich hinüberzuziehen. Dem Himmel strebt er zu, doch auch von der Erde fordert er jede höchste Lust. Das alles bedarf keiner weiteren Erörterung, denn dabei ergeben sich auch die begrifflichen Verbindungen zwischen den verschiedenen Gegensätzen von selbst.

Achten wir aber auf Fausts persönliches Wesen noch weiter, so zeigen sich in seinem Seelenleben zwei Tendenzen, die man dahin formulieren kann, daß in ihm Genuß und Tätigkeit, oder Ruhe und Bewegung, oder Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität einander entgegentreten, und dabei ist es nicht in jeder Hinsicht von vornherein eindeutig bestimmt, wie diese Gegensätze innerhalb des faustischen Subjekts mit den sozusagen objektiven Weltgegensätzen des Lichtes und der Finsternis, des Göttlichen und des Irdischen in notwendiger Verbindung stehen. Das muß ausdrücklich gesagt werden, und dann erst tritt das faustische Wesen auch begrifflich klar hervor.

Am einfachsten liegt es bei dem Gegensatz von Genuß und Tätigkeit. Genuß, wenigstens im gewöhnlichen Sinne, also nicht so, wie er z. B. bei Augustin vorkommt, wird sich immer auf die Lust am Irdischen beziehen, und bei der angegebenen Alternative kann es nur die Tätigkeit sein, die über die Erde hinausweist. Bei Ruhe und Bewegung dagegen und ebenso bei Schauen und Schaffen oder Kontemplation und Aktivität verhält es sich anders. Es bleibt sehr wohl denkbar, daß die höchste Form des Schauens, die zugleich völlige Ruhe des Subjekts fordert, oder daß die bis zum Erfassen der letzten Wahrheit gesteigerte Kontemplation ganz dem übersinnlichen, göttlichen Weltwesen oder dem Lichte zugekehrt ist, während umgekehrt grade die Bewegung, das Schaffen, die Aktivität sich auf das irdische Leben mit seinem Wechsel von Hell und Dunkel richtet. Schon dies zeigt, daß hier Probleme vorliegen, und daß das Spezifische des faustischen Wesens allein darauf beruhen kann, wie die verschiedenen Alternativen, die wir einzeln aufgezählt haben, in ein eigenartiges, durchaus nicht selbstverständliches Verhältnis zueinander treten.

Um das klarzulegen und in seiner Notwendigkeit zu verstehen, gehen

wir davon aus, daß der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen mit dem von Endlichem und Unendlichem sich verbindet. Das Sinnliche ist dann das Endliche, das Uebersinnliche dagegen zugleich das Unendliche. Freilich leidet der Ausdruck »unendlich« an einer Unbestimmtheit seiner Bedeutung, insofern als er sowohl das Endlose, Unvollendete wie auch das Ueberendliche, Vollkommene bezeichnen kann. Doch abgesehen davon dürfen wir sagen, Fausts Wesen besteht darin, daß er trotz alles Verhaftetseins in die Sinnlichkeit sich niemals mit deren Endlichkeit dauernd zufrieden gibt, sondern darüber hinaus nach dem Unendlichen als dem Ueberendlichen strebt und sich damit dann zugleich dem Uebersinnlichen zuwendet.

Von hier aus haben wir z. B. verstanden, daß die Art von Kontemplation, die Wagner treibt, Faust ungenügend erscheinen muß, weil sie sich auf das Endliche beschränkt. Ferner ist klar: der Genuß der Lust wird sich ebenfalls immer auf Endliches richten, und nur die Tat, die ihn ablehnt, kann nach dem Unendlichen streben. Trotzdem bleibt es auch bei dieser Formulierung dabei, daß der Gegensatz von Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität nicht notwendig mit dem Gegensatz von Endlichem und Unendlichem zusammenhängt. Das Unendliche kann Gegenstand des Schauens sein, ja es ließe sich die Meinung vertreten, daß allein mit Hilfe des theoretischen Begriffs, niemals durch menschliche Aktivität das Ueberendliche zu fassen sei.

Wir müssen also zur begrifflichen Bestimmung des faustischen Wesens noch einen Schritt weiter gehen und eine besondere Kombination der verschiedenen Gegensätze vollziehen. Das aber wird erst möglich bei Berücksichtigung der Tatsache: Faust *will* sich des Unendlichen nicht nur schauend bemächtigen, sondern in dem Ueberendlichen, das keine Grenzen kennt und daher den endlichen Menschen immer wieder vor neue *Aufgaben* stellt, *schaffend leben*. Dabei wird er dann fortwährend durch die klammernden Organe, mit denen er sich an die Erde hält, ins Endliche zurückgezogen, und so besteht die Gefahr, daß er im Sinnlichen beharrt. Da er aber nicht nur darin nicht, sondern überhaupt nicht beharren darf, wenn er Faust bleiben will, muß er sogar die denkbar höchste Erkenntnis der übersinnlichen Welt, die Ruhe der Kontemplation und damit Beharren voraussetzt, als bloßes Schauspiel ablehnen. Das Schauen des Unendlichen, Uebersinnlichen hat für ihn mit der Endlichkeit des Sinnlichen das gemein, daß es ihn zum Verweilen zwingt. Daraus verstehen wir, daß sich bei Faust das Uebersinnliche im Weltall notwendig mit seiner Aktivität verbindet. Wo es kein *Tun* gibt, gibt es für

ihn auch keinen Gott. Jede Ruhe scheint ihm gottfeindlich, und einen kontemplativen Weg zum ewigen Licht kennt er daher nicht.

Die theoretische Betrachtung genügt ihm also in keinem Fall, obwohl sie durchaus ein »ideales Streben« bedeutet, ja ganz dem Uebersinnlichen, Ueberirdischen zugekehrt sein kann. Sie ist ihm nicht aktiv genug. Darum bleibt sie ihm innerlich fremd. Nur ein einziges Mal sehen wir ihn im Verlauf der Szenen, die wir betrachtet haben, bei der theoretischen Kontemplation in seinem innersten Wesen befriedigt, und das tritt in dem Augenblick ein, in dem er das Weltwesen selbst als Tat begreift. Damit muß sich auch für den Denker in ihm der Zwiespalt lösen, in den seine Natur sonst gerät, sobald sie sich der Erkenntnis widmet. Das Erkennen soll auch bei Faust das Höchste erfassen, aber Erkennen kann für den faustischen Menschen nie das Höchste sein. Gott darf also nicht mit der theoretischen Vernunft zusammenfallen. Erkennt der faustische Mensch dagegen, daß das Wesen des Göttlichen nicht Ruhe, sondern Bewegung, nicht theoretisches Schauen, sondern praktische Tat ist, dann wird er grade durch diese Erkenntnis, die ihn mit dem Prinzip aller Dinge verknüpft, auch mit dem verbunden, was den eigentlichen Kern seiner Persönlichkeit ausmacht, und damit hat er als Denker die »Weltanschauung« gefunden, in der sein eigenes faustisches Wesen zum Ausdruck kommen kann.

So muß vollends klar werden, wie sich bei Faust der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen in ganz eigentümlicher, nicht allgemeingültiger Weise, aber dennoch notwendig, mit dem Gegensatz des Kontemplativen und Aktiven verknüpft. Das ist das Entscheidende: Faust will immer aktiv sein, sowohl wenn er dem Irdischen, als auch wenn er dem Ueberirdischen zugekehrt ist. Rastloses Streben über alles Erreichte hinaus, darin liegt das Faustische. Deshalb hat Faust als Gelehrter »seinen Beruf verfehlt«. Nur in einer Form kann das Denken ihn befriedigen, nämlich dann, wenn es ihn das Ueberirdische selbst als Tat verstehen lehrt und ihn so mit seiner Tätigkeit dem Weltganzen als notwendigen Bestandteil einfügt. Dann wird das rastlose Weiterstreben, das niemals beharren und verweilen will, gewissermaßen metaphysisch gerechtfertigt.

Damit aber ist zugleich das Grübeln über das Prinzip des Weltzusammenhangs bei Faust in der Hauptsache erledigt. Als Gelehrter tritt er im Drama nie wieder und als theoretisch nachdenkender Mensch nur noch ganz vorübergehend auf. Sein Leben besteht der Hauptsache nach in einem Kampf, den sein unaufhebbarer Tatendrang mit der Sinnlichkeit

führt, die durch ihre gröberen und feineren Freuden ihn einladet, bei der Endlichkeit zu verweilen. Auf diesem Gebiet müssen die eigentlichen Lebensprobleme für den faustischen Charakter entstehen, und dem entspricht denn auch der Verlauf der Fausttragödie, die Faust durch die Verbindungen mit Gretchen und Helena hindurch zur Herrschertätigkeit führt.

Endlich liegt es nahe, zu fragen, welche wissenschaftliche Philosophie der spezifisch faustischen Weltanschauung inhaltlich am meisten entspricht. Im Grunde versteht es sich von selbst, daß, falls man diese Frage überhaupt beantworten will, man zuerst an Johann Gottlieb Fichte denken wird. Keiner hat so wie er den »Primat der praktischen Vernunft« Kants zur letzten Triebfeder seines Philosophierens gemacht und dementsprechend nicht in der »Tatsache«, sondern in der »Tathandlung« das Fundament gefunden, auf welchem er sein System errichten mußte. Es war kein Zufall, daß wir schon einmal, nämlich dort, wo Faust über das Eigentum sprach, an Fichte erinnert wurden. Wenn irgendein Denker als »faustisch« bezeichnet werden kann, ist es dieser Philosoph. »Im Anfang war die Tat«, das ist ebenso faustisch wie fichtisch gedacht. Die Welt in ihrem tiefsten Grunde stellt sich für Fichte nicht als ruhendes Sein, sondern als lebendiges Tun dar. Das Ich »setzt« sich selbst und schafft sich Schranken nur, um sie zu überwinden. Es gibt keine starre Substanz. Auch hinter dem Tun des Ich steht kein substantieller Täter. Das Letzte ist ein Tun um des Tuns willen, ein rastloses »unendliches« Tun.

Später hat Fichte das einmal ganz »modern« formuliert: »Die tote lastende Masse ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließet und woget und rauschet der ewige Strom vom Leben und Kraft und Tat, vom ursprünglichen Leben.« Wenn es in Nietzsches Zarathustra heißt: »Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: »Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß«, so klingt das wie ein Nachhall der Fichteschen »Wissenschaftslehre«, und auch das, was Simmel die »Transzendenz des Lebens« genannt hat, kommt im wesentlichen auf Fichtesche Gedanken hinaus. Nur ist heut an die Stelle des greifbaren persönlich tätigen »Ich« ein etwas mysteriöses und abstraktes Neutrum, »das Leben« getreten, und damit wird dem Gedanken grade die faustische Spitze abgebrochen. Eine echt faustische Philosophie muß Ich-Philosophie oder Persönlichkeitslehre bleiben, wie es auch Goethe bei seiner »entelechischen Monade« schließlich nicht auf irgendein abstraktes Neutrum, sondern auf ein rastlos tätiges Ich ankam.

Doch das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Uns interessiert allein der Charakter des Goetheschen Faust, und nur eine flüchtige Andeutung über die Möglichkeit einer »faustischen Philosophie«, die, insofern sie wissenschaftlich sein will, als contradictio in adjecto erscheinen kann, sollte zum Schluß gegeben werden, nachdem der Versuch einer begrifflichen Ordnung und Zusammenfassung der Elemente, die in Fausts Wesen verknüpft sind, uns auf Probleme geführt hatte, welche zeigen, inwiefern die Einheit des faustischen Charakters auch philosophisch interessant ist.

DIE SITTLICHE BEDEUTUNG DES STAATES.

VON

ERICH MARTIN MARCKS (BERLIN).

1. Das Wesen der Sittlichkeit.

Sittlichkeit ist ein atheoretischer Wert. Diese Feststellung soll von vornherein ausweisen, unter welchen grundsätzlichen Voraussetzungen hier an das Problem der Stellung des Staates in der Ethik ausgegangen wird. Sie enthält den schmerzlichen Verzicht auf jeden Monismus und jede Identitätslehre, und faßt die Welt dualistisch als ein Nebeneinander von Rationalem und Irrationalem. Auch wenn wir das Reich der Sittlichkeit als atheoretisch bezeichnen, also die irrationale Seite betonen, so entgehen wir doch dieser Zweiheit nicht; denn eben indem wir es aussprechen, umreißen wir auch dieses Reich theoretisch, nehmen wir es in unsere Erkenntnis auf. Und damit ist nicht gesagt, daß dieses das einzige rationale Element im Sittlichen sei. So wie jede logische Erkenntnis zum Teil irrational ist, indem der logisch nicht aufzulösende Inhalt in der rationalen Form steht, so ist andererseits auch das irrationale Gebiet des sittlichen Lebens der Erkenntnis zugänglich. Im Grunde wird selbst die rationale Form unbegreiflich, sobald man sie zum Gegenstand macht. Für das Ethische bedeutet dieser Dualismus etwas besonderes: wir wissen aus eigener Erfahrung, wie hier im Gebiete des wirklichen persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens die Tatsachen und ihre bewußte Formung in ständigem Widerspruch, in unaufhörlichem Kampf stehen, und daß dieser Kampf, der durch jedes Leben geht, unser eigener Lebensinhalt ist. Der theoretisch erkannte Widerspruch zwischen Form und Inhalt, Rationalem und Irrationalem steht hier unmittelbar vor unserem Bewußtsein.

Unter diesen Gesichtspunkten ist zunächst festzustellen, wie weit das Wesen des Sittlichen der theoretischen Erkenntnis zugänglich ist. Sitt-

lich nennen wir, um das Wort zu definieren, das Handeln oder Leiden, das aus der Anerkennung eines Sollens hervorgeht. Die Form des sittlichen Verhaltens ist das Opfer. Das bewußt gewordene, inhaltlich erkannte Sollen nennen wir Pflicht.

Diese Erkenntnis ist rein formal. Darum erhebt sich nun die weitere Frage nach dem Inhalt der Sittlichkeit. Wir können in anderen atheoretischen Wertgebieten, z. B. dem Aesthetischen und dem Religiösen, auch die Frage nach dem Inhalt in gewisser Weise durch eine theoretische Abgrenzung beantworten. Der Inhalt des Sittlichen ist gleichbedeutend mit einer objektiven Bestimmung der Pflicht. Kann die Pflicht des Menschen theoretisch festgesetzt werden? Gibt es einen sittlichen Wert, oder mehrere sittliche Werte, die dem Menschen in theoretisch erkennbarer Weise befehlen, was er zu tun oder zu lassen hat? Damit würde die Sittlichkeit in der Hauptsache zu einer Angelegenheit der Erkenntnis werden. Gesetzt, es gebe solche unbedingt allgemein geltenden sittlichen Forderungen, die der Erkenntnis zugänglich sind: so erhebt sich die Frage, worauf sich diese Geltung stützt. Es könnte sein, daß diese sittlichen Geltungen nur vorgefunden werden, ohne daß die Notwendigkeit ihrer Anerkennung nachgewiesen werden kann: man besäße dann eine Art tatsächlicher Erkenntnis, die dem atheoretischen Charakter der Ethik Spielraum ließe, aber doch über die Behauptung: »diese Norm ist allgemeingültig« nicht hinauskäme; sie könnte also jederzeit durch eine entgegenstehende Behauptung angefochten werden, und könnte einen Beweis nur durch den tatsächlichen, aber sicher unmöglichen Nachweis erbringen, daß diese Norm von allen Menschen als gültig anerkannt werde. Den sicheren Grund für eine einheitliche sittliche Form kann nur der Nachweis ihrer Denknotwendigkeit liefern. Damit würde die Sittlichkeit fest im theoretischen verankert werden. Auf dieser Grundlage beruht der Prototyp der rationalen Ethik, die Lehre Kants.

Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die Vernunft im Reiche der Sittlichkeit ebenso a priori gesetzgebend sei wie im Reich der Natur. Sie leugnet den Dualismus von Rationalem und Irrationalem, von Gut und Böse nicht, aber sie sucht ihn dadurch zu überwinden, daß sie voraussetzt, daß die allgemeingültigen Sittengesetze in der Vernunft liegen und nur erkannt und anerkannt werden müßten um sich durchzusetzen. So wird das Sollen als Gesetz, und dieses Gesetz als allgemeingültiges Naturgesetz aufgefaßt; die Möglichkeit, als allgemeines Gesetz anerkannt zu werden, wird der Prüfstein für jedes Sollen. Die sittlichen Werte sind in der Vernunft a priori vorhanden. Es ist die Aufgabe, sie ans Licht zu

fördern, sie bewußt zu machen. Wird diese gelöst, so ergibt sich ein System von Normen, ein unbedingt gültiger Kodex der Sitten und ein Gesetzbuch des Rechts, das unabhängig von jeder Erfahrung der Individuen oder der Völker gilt. Ein Triumph der Vernunft, ein Triumph der absoluten Allgemeinheit, in der das Individuum aufgeht.

Aber die Grundlage dieses ethischen Systems, die logische Auflösbarkeit des Sittlichen, erkennen wir als eine petitio principii. Wir erkennen die Gleichsetzung von Allgemeinheit, Gesetz und Gelten, die Denknotwendigkeit seiner rationalen Normen nicht mehr an. Kants Anschauung, alles Individuelle sei nur dadurch wertvoll, daß es an einem Allgemeinen teilhabe, läßt ihn auch im Ethischen das Wertvolle als theoretische Allgemeinheit fassen, als die Maxime, nach der sich das Wollen richtet, die allein es zu einem guten Willen macht. Kant selbst hat allerdings die Zwiespältigkeit der Welt nicht verkannt und ihr die Konzession gemacht, daß die sittlichen Normen, die in der intelligiblen Welt als Naturgesetze mit unbedingter Notwendigkeit gelten, in der Erscheinungswelt als Sollen auftreten, das nur durch den Hinzutritt der Freiheit konkret werden kann. Hiermit hat er den naturgesetzlichen, denknotwendigen Charakter seiner Normen stark eingeschränkt: die apriorische Gesetzgebung der Vernunft hat ihren zwingenden Charakter verloren. Der Mensch ist frei, er kann sich entscheiden, ob er sittlich handeln will oder nicht — aber er ist auch wieder unfrei; denn handelt er nicht sittlich, so ist er der Knecht seiner Begierden — handelt er dagegen sittlich, so kann er nicht mehr wählen, sondern er muß sich nach dem starren, ewigen Sittenkodex der Vernunft richten. Kant hat ferner selbst zugegeben, daß die Notwendigkeit für die reine Vernunft, praktisch zu werden, nicht eingesehen werden könne. So bleibt von seinem System nur zweierlei: der Gedanke, ein sittlicher Wert könne nur die Form eines allgemeinen rationalen Gesetzes haben, und die Idee der Freiheit, der sittlichen Autonomie der Menschheit. Jenem Gedanken fehlt der Beweis — die Gleichsetzung von Wert und Gesetz ist willkürlich. Die Idee der sittlichen Autonomie aber ist vor allem der Grund für die ungeheure praktische Bedeutung der Kantschen Ethik geworden; das jedoch vorwiegend, weil sie nicht auf die abstrakte Vernunftpersönlichkeit bezogen wurde, die Kant allein gesehen hatte, sondern auf das lebendige Individuum: gerade auf den Begriff, den Kant philosophisch nicht erfaßte.

So hat auch Kants Ethik trotz ihrer durchaus rationalen Absicht dem atheoretischen Charakter der Sittlichkeit Rechnung getragen, und dabei ihre logisch zwingende Notwendigkeit eingebüßt. Lebendig geblieben ist

jedenfalls der Appell an das sittliche Bewußtsein des Einzelnen: alles andere ist zum mindesten zweifelhaft; die Frage, ob die Pflicht einen allgemeinen erkennbaren Inhalt habe, ist ungelöst geblieben. Das Individuum, zwischen zwei Allgemeinheiten, das »intelligible« Reich der Vernunft und das unbegreifliche Mysterium der Freiheit gestellt, hat in der Folge entdeckt, daß keiner dieser beiden Begriffe sein wahres Wesen umfaßt, und sich daran gemacht, sich selbst zu entdecken. Den Weg zu einer inhaltlichen Erfüllung der Sittlichkeit hat es versucht in seinen irrationalen Kräften zu finden; so steht Nietzsche als der zweite große Ethiker Kant gegenüber. Aller Wert ist bei ihm aus dem Allgemeinen ins Persönliche zurückgefallen, seine Formel des Wollens ist das »Ich will!«, sein Ideal der aus der Fülle seiner Anlagen sich auslebende, sich ziellos steigernde Mensch und Uebermensch. Alle Werterkenntnis wird relativ; absolut ist das nur erlebbare, unsagbare Leben. An die Stelle einer allgemeinen Regelung tritt das Recht des Stärkeren, der Kampf Aller gegen Alle. Nietzsches Weg ist nach ihm von Lebensphilosophen aller Art — Voluntaristen, Biologisten und Darwinisten beschritten worden. Dadurch führt er von der autonomen Persönlichkeit wieder fort zu einer neuen Allgemeinheit, in deren irrationalen Lebensstrom der Einzelne wieder nur noch Einzelfall wird, oder doch durch ihre Notwendigkeiten in seinem ethischen Verhalten weitgehend bestimmt wird. Es ist klar, daß auch dieser Weg nicht zu einer allgemeingültigen Lösung des Problems vom Inhalt der Sittlichkeit führen kann — je mehr im Gegensatz zu Kant die irrationalen Kräfte der Persönlichkeit in den Vordergrund treten, desto geringer muß ihre logische Durchdringbarkeit werden, desto näher muß man dem völligen Agnostizismus kommen.

Die Frage nach dem objektiven Inhalt der Pflicht ist noch nicht befriedigend beantwortet. Die apriorische Verankerung der sittlichen Gesetze in der Vernunft erschien uns als eine unbeweisbare und in ihren Folgen für die persönliche Sittlichkeit widerspruchsvolle Behauptung; und der Versuch, das irrationale Leben der Sittlichkeit die Ziele setzen zu lassen, hebt sich durch seine eigene Voraussetzung der Unbegreiflichkeit auf. Aber diese Antworten, die uns die Philosophie gab, sind nicht die einzigen. Die Wertlehre sucht sich ihr Material aus dem geschichtlichen Kulturleben: und da stehen wir vor der Tatsache, daß Sitte, Sittlichkeit und Recht niemals die alleinige Angelegenheit des Individuums gewesen sind, daß es vielmehr von jeher Gemeinschaften gegeben hat, die sich berechtigt fühlen, der Sittlichkeit konkrete Regeln und Ziele zuzuweisen. Wir denken hier zunächst weniger an die Kirchen, die auf Grund ganz be-

stimmter religiöser Grundanschauungen sittliche Forderungen erheben, die also in einem besonderen Wertgebiet, dem religiösen, verankert sind. Auf gleicher Ebene mit dem Individuum, auf ihm beruhend und weltlichen Zwecken dienend, steht heute der Staat. Und er wagt es, uns sehr genaue sittliche Vorschriften zu geben, über uns zu urteilen und uns zu strafen, ohne sich durch religiöse Offenbarungen ausweisen zu können; der moderne Staat hat sich vielmehr ausdrücklich von der religiösen Unterlage losgesagt, die noch den Staat des Mittelalters trug. Es ist unmöglich, über das Wesen der Sittlichkeit zu urteilen, ohne vorher die Ansprüche zu prüfen, die der Staat in sittlicher Beziehung an den Menschen stellt. Ihre Berechtigung kann sich nur aus dem Wesen des Staates erweisen, über das wir versuchen müssen uns klar zu werden.

2. Das Wesen des Staates.

Für uns beschränkt sich die Untersuchung über das Wesen des Staates natürlich auf den Staat unserer Zeit. Die Auffassung einer Zeit vom Staate bildet selbst eine der wichtigsten Momente an ihrem Staatswesen: es ist zu gleichen Teilen aus realen und ideellen Momenten zusammengesetzt; und auch die Auffassung, in der ein Staat jeweils erscheint, ist das Ergebnis einer Entwickelungsreihe von geistigen und realen Elementen. Es würde unsere Untersuchung ins Unendliche komplizieren, wollten wir vergangene Staatsformen und Staatsauffassungen in ihren Kreis ziehen — auch hier kann es sich nur um Typen handeln, die noch in unserer Zeit lebendig sind. Vollends gilt dies von dem Ergebnis, zu dem unsere Reflexionen kommen werden: auch dies ist nur auf unsere Zeit anwendbar und kein Maßstab nach dem sich die Taten anderer Epochen beurteilen ließen.

Ausgangspunkt für die theoretische Auffassung des Staates können die verschiedenen Momente werden, die sein Wesen darbietet und von denen jedes einzelne, allein und absolut gesehen, in sich Widersprüche entwickelt, die nur eine totale Auffassung vom Staate wird überwinden können.

Der modernen Staatslehre, die den Staat so festzustellen hat, wie er tatsächlich erscheint, gilt er als der »durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes« [1]. Diese Definition, wenig anmutig und

1) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., S. 256.

äußerst nüchtern, wie sie ist, scheint rein ein Bild der Tatsachen zu geben. Aber doch enthält sie bewußt ein durchaus philosophisches Element: die Staatslehre hat erkannt, daß die Rechtfertigung des Staates allein in seinen Zwecken zu suchen ist, und hat mit dem Begriff »in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung« ihre Weltanschauung in den Staat hineingelegt, um ihm einen Sinn zu geben. Ohne Wertbegriffe läßt sich der Staat also nicht definieren. Dieser Zusammenhang des Staates mit der Deutung des Weltsinnes ist für uns von besonderer Bedeutung. Je nachdem das Werthafte in seiner irrationalen oder rationalen Seite gesehen wird, verschiebt sich die Auffassung vom Wesen des Staates und von seiner Bedeutung für das Individuum.

Zunächst erscheint der Staat als bloße Wirklichkeit. Als sein Wesen gilt die Macht. Auf diese irrationale Erscheinung kann der Wertakzent gelegt werden, in einer Anschauung von der Macht als Selbstzweck, als Ausdruck des reinen, ursprünglichen Lebens, das sich vom Individuum zum Volk und von diesem zum Machtstaat steigert, ziel- und planlos, nur um sich zu wahren und neues zu schaffen. Diese rein irrationale Auffassung bleibt vereinzelt. Um so häufiger ist die Machttheorie in Verbindung mit rationalen Elementen. Der Staat soll nicht der ziellose Höhepunkt des Lebens sein, sondern nur ein Mittel, dessen sich das Leben zu seiner Entwicklung bedient; er wird den Naturgesetzen des Lebens unterworfen. Das Ergebnis kann aber dem ersten um so ähnlicher werden, je mehr der Kampf ums Dasein in den Mittelpunkt tritt, je mehr also der Staat nur kausal biologisch abgeleitet wird. Dann ist Machtbildung Naturgesetz, dem die Menschenaggregate folgen müssen, und der Kampf der Staaten untereinander ums Leben und Herrschaft der natürliche und einzige Inhalt der Geschichte. Aber das rationale Element, das mit der Anwendung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit auf den Staat hier anerkannt worden ist, kann bei diesem Ergebnis nicht stehenbleiben. Das Individuum ist der festen naturhaften Bindung an seinen Staat durch die Reflexion ledig geworden und verlangt vom Staat nicht nur Gründe, sondern Zwecke: danach will es beurteilen, ob es ihn anerkennen kann. Die biologische Theorie veräußerlicht den Staat, sie sieht nur seine »positive« Wirklichkeit und muß ihm das innere Verhältnis zum Individuum dadurch wiedergeben, daß sie den Staat zum Werkzeug höherer Ideen macht. So mischt sie sich mit einer Art rationaler Metaphysik, welche Tendenzen zu vernunftgemäßem Fortschritt in die Entwicklung hineindeutet. Vernunft, Moral, Humanität werden so die Entwicklungsziele des Positivismus. Und selbst Karl Marx gibt seiner auf ganz anderem

Boden gewachsenen Lehre das Ziel des vernunftgemäßen Lebens im Paradies der klassenlosen Gesellschaft; da er am Staat nur das Aeußerliche in krassester Form, nur Macht, Herrschaft und Unterdrückung sah, müßte der Staat folgerichtig erst untergehen, um dem Ideal der Vernunft Platz zu machen; bei ihm hat die Machttheorie das negative Vorzeichen erhalten. Aber bei ihm wie bei den Biologisten liegt der Wertcharakter nicht mehr auf dem irrational-lebendigen Wesen, sondern auf den rationalen Aufgaben des Staates. Ziel und Vorbild ist die grundsätzlich rationale Auffassung, die von der Aufklärung her Kant übernommen und in seiner Lehre verankert hat. Sein kopernikanischer Grundsatz von der Gesetzgebung der Vernunft zog den Staat vollständig in den Bereich der praktischen Vernunft. Es kann nur noch seine Aufgabe sein, die Maximen der Philosophen in die Wirklichkeit zu übertragen — jene Maximen die aus der apriorischen Gesetzgebung der Vernunft hervorgegangen sind. An Stelle der Macht rückt das Recht in den Mittelpunkt des Staates und wird sein eigentliches Wesen. Es ist das alte Naturrecht, das jetzt einen noch viel absoluteren Anspruch erheben kann als bisher. Der Staat ist der Diener der Vernunft. Er muß das absolut geltende Recht ermitteln und anwenden und alle Betätigung fördern, die im Interesse der Vernunft geschieht. Die historischen Grundlagen des Staates werden gleichgültig; die Grenzen der Nationen müssen überwunden werden. Die Vernunft fordert über dem historischen Staat den Völkerstaat, den Menschheitsstaat. Das Licht der Vernunft wird allmählich die Machtmittel entbehrlich machen und vornehmlich den Krieg, das Brutalste und Vernunftwidrigste unter ihnen, verschwinden lassen. Schließlich wird der Staat nur noch ein Verwaltungskörper sein, der äußerliche Aufgaben unter Menschen erfüllen wird, die von dem Sittengesetz ganz durchdrungen sind.

Hier ist der Staat also weiter enteignet zugunsten der Vernunft; er ist unmittelbar in den Dienst der sittlichen Idee gestellt worden, und soll das Naturhafte an seiner Erscheinung mehr und mehr ausmerzen. Die Staatslehre ist aber ein Teil der Sittenlehre, und die gleichen Einwände gelten gegen beide: Das System steht und fällt mit dem Axiom von der ursprünglichen Gesetzgebung der Vernunft. Die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der kantischen Staatslehre nur noch größer als in der Sittenlehre; die allgemeine abstrakte Vernunft, die im Staate zu herrschen hat, findet kein Abbild in der Wirklichkeit, in der jeder Staat sein besonderes Wesen und seine eigenen Ziele hat. Der Versuch, die Vernunft als das Wesen des Staates zu setzen, gerät ebenso in Widerspruch zu

den Tatsachen wie die irrationalen Lösungen: hier setzt die neue Idee der Individualität ein, und sucht diesen Widerspruch dadurch zu überwinden, daß man die vernünftigen Ziele nicht in allgemeingültigen Gesetzen und Lehrsätzen ausdrückt, sondern dem wirklichen, historisch gewordenen Staat in seiner Individualität einen vernünftigen Sinn zu geben sucht. In diesem Bestreben begegnen sich Hegel, Schelling, Ranke und die modernen Vertreter des » Historismus «.

Sie alle sind in dem Gedanken einig — so verschieden ihre Wege auch sind — die Ziele und Werte aufzusuchen, die in jedem besonderen Staate und Volke liegen. Der Staat — oder die Nation — steht zwischen Individuum und Schicksal; oder noch mehr: die Geschichte ist die Wirklichkeit des Schicksals. Die Geschichte der Völker und Staaten hat einen tieferen Sinn; sie ist kein unvernünftig-kausaler Ablauf, auch kein äußerliches, nur durch die Vernunft zu gestaltendes Material. Sie wird eine Offenbarung des Absoluten, mag dies mehr rational oder irrational gefaßt sein. Diese Offenbarung kann als das letzte Erkennbare relativ bleiben; oder sie kann, wie bei Hegel, eine Vorstufe sein zu der Rückkehr der Vernunft zu sich selbst in der schöpferischen und erkennenden Persönlichkeit: gemeinsam bleibt die Auffassung, daß sich im Staat Vernunft und Wirklichkeit zu einer Einheit zusammenfinden, daß er nicht nur Mittel, sondern ebenso auch Zweck ist. Seine Taten, seine rechtlichen Vorschriften entstammen eigenem Recht, das mehr oder weniger durch das Bewußtsein der Aufgabe veredelt ist, die ihm das Weltganze zuweist. Aber diese Zwecke sind nicht mehr beweisbar, sie sind Sache des Glaubens, der Metaphysik. Das ist das Beunruhigende für das Individuum, daß es dem Staat hier ausgeliefert wird und in ihm etwas Höheres sehen soll, ohne daß ihm diese Geltung anders als praktisch bewiesen werden kann. Zu den Ansprüchen, die der Staat zuerst im Namen der Natur, dann der Vernunft stellte, findet es jetzt ebenso kategorische der Metaphysik vor. Es kann sicher sein, gerichtet zu werden, wenn es diesen Ansprüchen des Staates nicht nachkommt, gleichviel aus welcher Quelle sie sich ableiten. Das ist schließlich das Gemeinsame: eine Vielheit, die sich hier als Gemeinschaft bezeichnet, stellt sich dem Individuum entgegen. Das Problem Individuum — Allgemeinheit tritt zu den Verschiedenheiten der sittlichen Postulate noch hinzu. Die erkennende Persönlichkeit wird durch diese Widersprüche gezwungen, sich zu entscheiden und Richter in eigener Sache, vor dem eigenen Gewissen zu sein.

Auf die Frage, was Sittlichkeit und was der Staat sei, hat uns das geschichtliche Kulturleben nicht eine Antwort, sondern eine Fülle von Ant-

worten gegeben, die sich gegenseitig ergänzen, widersprechen, ausschließen. Klar ergibt sich aus ihnen nur eins, daß das Wesen der Persönlichkeit, und das Wesen der Gemeinschaften: Familie, Gesellschaft, Volk, Staat von tiefem Einfluß auf den Inhalt der sittlichen Forderungen sein muß. Denn beide Komponenten, Individuum und Gemeinschaft, formen durch ihr Denken und ihre Erfahrung diesen Inhalt. Die Richtung des Denkens einer Person und der gemeinsamen Erfahrung eines Volkes aber sind wieder irrationale, nicht weiter ableitbare Voraussetzungen. Physische Anlage, soziale Einflüsse, Wirtschaft, Ueberlieferung und Geschichte sind ein Unterbau, von dem der Ueberbau der ethischen Zielsetzungen im Einzelnen und Allgemeinen offenbar aufs stärkste getragen und richtunggebend beeinflußt wird. Das sind Tatsachen. Wie aber soll sich das erkennende Individuum zu ihnen stellen? Wird es sich nicht gegenüber diesem Verfließen ins Relative, gegenüber diesen unendlichen Inhalten an das feste Gerippe rationaler Formen halten, von der Ueberlieferung nur das anerkennen, was vor der Erkenntnis besteht, und gerade in der Ueberzeugung von der Unübersehbarkeit des Lebens ihm die Gesetzgebung der Vernunft entgegenstellen, als Absolutes, das allein dem Handeln eine feste Richtschnur geben kann? Oder wird es diesem Kampf ausweichen und die Autorität der Ueberlieferung anerkennen, als das Ergebnis eines Lebensprozesses, dem auch das Individuum entstammt? Jede dieser beiden Lösungen schließt die andere und damit einen erheblichen Teil der wirklichen Welt aus. Es muß unser Ziel sein, eine dritte Antwort zu finden, in der die bisherigen Gegensätze aufgehoben, als Momente gefaßt und vereinigt werden.

3. Der Schematismus der Sittlichkeit.

Wir haben als das Kennzeichen der Sittlichkeit das Handeln auf Grund der Anerkennung eines Sollens bezeichnet. Und wir können hierbei eine weitere und eine engere Sphäre der Sittlichkeit unterscheiden. Die Wertlehre hat darauf hingewiesen, daß der Wille, nach einem Wert zu handeln, die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in allen Wertgebieten ist, in erster Linie der Erkenntnis, die ohne den Willen zur Wahrheit nicht denkbar ist. Sittlich ist in diesem Sinne jeder Dienst an Werten — jedes Erkennen, jedes Schaffen. Das folgt aus dem Begriff des Wertes und des Sollens überhaupt. Das »Sollen« bedeutet eine Entzweiung und die Aufhebung dieser Entzweiung. Wenn das Wort vom »Sinne« des Lebens eine Bedeutung haben soll, so bezeichnet es ein Leben in Beziehung zu

Werten. Eine Beziehung zu Werten ist immer ein Sollen. Die Anerkennung des Sollens ist selbst die Voraussetzung für den Genuß von Gütern, z. B. von Kunstwerken; denn er wird zum mindesten ein Minimum an Tätigkeit, eine gewisse Selbsterziehung und ein Aufsuchen der Kunstwerke erfordern. Das Sollen fordert aber nicht nur Anerkennung, sondern Vollziehung: die Entzweiung mit der sich das Sollen befaßt, ist aufzuheben. Dem Sollen ist ein Zustand vorangegangen, der keine Entzweiung kannte, wo Rationales und Irrationales, Gut und Böse, Form und Inhalt ungeschieden ineinander lagen. Das Sollen hat diesen Zustand aufgehoben, es hat geschieden: mich von der Welt, Wahres vom Unwahren, Schönes vom Unschönen. Und es verlangt, daß diese Kluft, die es aufweist, überwunden wird. Das kann nur in einer Folge von Einzelhandlungen geschehen; an sich besteht die Kluft fort, nur für uns wird sie durch die Tat im Einzelfall geschlossen. Jede Erkenntnis z. B. schließt Form und Inhalt zu einer neuen Einheit zusammen; aber dieses Ergebnis wird wieder Material für neue Erkenntnisse, auch in ihm mischen sich umschließende Form und umschlossener Inhalt. Trotzdem: in der Tätigkeit des Erkennens wird dem Sollen Genüge getan, wird die Kluft geschlossen, die vorher zwischen dem Wahrheitsuchenden und seinem Gegenstand bestand. So auch im Aesthetischen: im künstlerischen Schaffen, und auch noch im Reproduzieren entsteht die schöpferische Einheit des vorher Entgegengesetzten — bewußte Formung und irrationales Material verbinden sich zum Kunstwerk. Schelling hat im »System des transzendentalen Idealismus« die Aufhebung des Widerspruchs der Welt, die Wiedervereinigung der gespaltenen Identität im Kunstwerk gefunden. Hegel sah sie im sich selbst entwickelnden lebendigen Begriff. Es ist vielleicht der gleiche Gedanke, wenn wir den Sinn des Lebens in der Tat sehen, die in Erfüllung eines Sollens ein Werk schafft. Um der Persönlichkeit diesen Sinn zu geben, muß die Tat sich unaufhörlich wiederholen, von einem Gegensatzpaar zum neuen fortschreiten, denn ihr Material ist unendlich. Der Fortschritt dieser Handlungen vollzieht sich nicht nach logischen Prinzipien, sondern in einem individuellen Werden, entsprechend dem Wert, dem sie nachstrebt, dem Inhalt, den die Persönlichkeit mit sich bringt und demjenigen, den ihr die Welt entgegensetzt. Objektiv kann dieser Prozeß sich nur in den Werken darstellen, die in ihm geschaffen werden. Von ihnen kann man wohl sagen, daß sie den Wert enthalten, nie, daß sie der Wert sind: jedes von ihnen kann wieder Material werden, jedes enthält Gegensätze in sich, die zu neuer Formung auseinandertreten können.

Für diese wert- und wirklichkeitserfüllten Schöpfungen gibt uns die Wertlehre den Begriff des Gutes. Objektiv geworden, enthält das Gut den Sinn seiner speziellen Wertsphäre — einen theoretischen, ästhetischen z. B.; aber nicht dieses Ergebnis an sich, sondern seine Erzeugung bedeutet den Sinn des menschlichen Lebens. Der Sinn unseres Lebens wurzelt in der Tat, also im Sittlichen, im Sittlichen allerdings in seiner weitesten Bedeutung; denn das Sollen braucht bei dieser Erzeugung kaum bewußt zu werden — es kann triebhaft den ganzen Menschen so erfaßt haben, daß es seinen Charakter als Forderung nur unter besonderen Umständen, im Konflikte mit anderen Kräften, entfaltet. Der Wert, dem das Sollen dient, steht unbestritten im Vordergrund — wobei wir vorläufig von dem rein ethischen Gebiet absehen wollen; er bestimmt den Inhalt des Schaffens, den Inhalt der Pflicht, die dem Schaffen zugrunde liegt. Der Musiker weiß von vornherein, daß es seine Aufgabe ist, eben Musik hervorzubringen. In allen diesen Gebieten liegt ein fester, allgemein bestimmbarer Inhalt vor, dem das Sollen gilt. Und da ist es eine Eigentümlichkeit des rein sittlichen Gebietes, daß hier der Wert nicht zugleich den Inhalt gibt, daß vielmehr Sollen und Wert zusammenfallen. Bei den anderen Wertgebieten heißt es: Du sollst erkennen, sollst ein Kunstwerk schaffen; im nur Sittlichen heißt es: Du sollst sittlich, das heißt nach einem Sollen handeln. Die Grundlage alles wertbezogenen Handelns liegt hier bloß, ohne auf einen anderen Wert bezogen zu sein als auf sich selbst. Dieser augenscheinliche Mangel einer allgemeingültigen inhaltlichen Beziehung hat dazu geführt, dem sittlichen Sollen entweder allgemeine Werte aus anderen Gebieten, aus dem theoretischen — die Vernunft — oder dem religiösen überzuordnen; oder ihm die Triebe der Einzelpersönlichkeit als den individuellen Wert zu bezeichnen, den es zu verwirklichen hat. In beiden Fällen ist das Sollen heteronom, fremde Werte werden ihm übergeordnet. Ein eignes Gebiet der Sittlichkeit scheint es nicht mehr zu geben, gleichviel, ob man den katholischen Weg der Allgemeingültigkeit gewisser Normen oder den quasi protestantischen der individuellen Entscheidung gehen wollte. Für die katholisch-religiöse Ansicht hat Hermann Hefele dies ausdrücklich bestätigt [1]. Aber auch Kant ist trotz aller Betonung der »Freiheit« eigentlich katholisch in seiner Sittlichkeit, da er den Menschen unter allgemeingültige Gesetze stellt, wie schon Simmel bemerkt hat [2]. Uns leuchtet die Notwendigkeit nicht ein, die Sittlichkeit unter fremde Gesetze zu stellen. Wir wollen

1) »Das Gesetz der Form. (An Lorenzo Valla«.)

2) »Das individuelle Gesetz«, Logos IV, 1913).

den Versuch machen, einen wahrhaft protestantischen Weg zu finden, der bei aller Ablehnung einer falschen rationalen Allgemeinheit der Sittlichkeit ein eigenes Reich gewährleistet.

Erinnern wir uns daran, daß es zweifellos gewisse atheoretische Werte gibt, die Werte der ästhetischen, erotischen und religiösen Sphäre. Alle diese Werte lassen sich nicht durch Urteile und Schlüsse erkennen, wie der der Wahrheit; sie lassen sich nur vorfinden und gefühlsmäßig bejahen oder verneinen.

So ist auch der Wert der Sittlichkeit: Das Gute — nicht durch Reflexion zu erschließen oder abzuleiten, sondern er tritt unmittelbar in der Form der Ueberzeugung, der unmittelbaren Evidenz, vor das Bewußtsein, mit der Forderung; handle so, denn das ist gut. Diese nicht weiter ableitbare Ueberzeugung, die unmittelbare Erscheinung des transzendenten Wertes der Sittlichkeit im Menschen ist es, was wir das Gewissen nennen. Diese Erscheinung beruht im einzelnen Menschen; sie ist einzeln und individuell, sie bejaht nicht Lehrsätze oder Maximen, sondern einzelne Akte.

Der Stoff, über den das Gewissen urteilt, ist konkret. Wollten wir sagen: so oder so zu handeln, ist immer gut, so müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß unser Gewissen über jeden einzelnen Fall einer solchen Handlung neu urteilen wird, und daß wir nicht mit apodiktischer Gewißheit sagen können, daß es die abstrakt als gut bezeichnete Handlung auch im konkreten Fall als gut anerkennen wird — es sei denn, daß die ethische Maxime auf den einfachen Satz hinausliefe: Handle nach deinem Gewissen!

Kein Satz kann daher ethisch unbedingt gelten, auch derjenige nicht, der es fast immer tut; z. B. »Du sollst nicht töten«; in jedem Einzelfall wird das Gewissen vielmehr neu sprechen müssen, ob der allgemeine Satz auch hier wirklich gilt, und es kann zu dem Schluß kommen, dies zu verneinen.

Auch die rationale Ethik erkennt den Spruch des Gewissens an, sie behauptet aber, das Gewissen dürfe sich erst dann entscheiden, wenn es den Einzelfall unter einen allgemeinen festen Begriff gebracht habe. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung, die jeder an sich selbst machen kann. Das Bewußtsein, etwas sei gut, ist offenbar früher als die Reflexion, warum es gut sei. »Gut« ist ein Begriff, der ebenso wie »schön« nicht weiter abzuleiten ist. Natürlich gehört zu einem »gewissenhaften« Urteil auch ein rationales Moment, die möglichst objektive Analyse der Sachlage. Diese Analyse ist aber nur eine Erkenntnis von Tatsachen. Eine Subsumtion dieser Tatsachen unter allgemeine Begriffe ist möglich, etwa

als Hilfe für das Gewissen, aber sie ist nicht notwendig und gehört nicht zum Wesen der sittlichen Entscheidung.

Die Tatsache des Gewissens läßt sich auch nicht verallgemeinern, ohne verfälscht zu werden — woher weißt du, daß diese irrationale, überrationale Macht in einem Andern ebenso, in derselben Richtung wirkt, wie in dir? Sie fordert von dem Einzelnen als ethischem Menschen seine eigene Vervollkommnung, die Schärfung seines sittlichen Gefühls, damit er ihm nicht aus Absicht oder Unachtsamkeit zuwiderhandle, die Durchdringung des ganzen Menschen mit dem Gesetz: Handle nach deinem Gewissen. In diesem Bereich, innerhalb des einzelnen Menschen, ist die Sittlichkeit rein. Wir sind mit Kant einig in der Ueberzeugung, daß in der Welt nichts wahrhaft gut zu nennen sei, als allein ein guter Wille. Die sittlich durchgebildete, nur ihrem Gewissen folgende, autonome Persönlichkeit ist daher von der Wertlehre zum sittlichen Gut erhoben worden. Dieses Gut läßt sich aber nicht, wie ein Kunstwerk, in einem einmaligen Akt schaffen. Es ist das Ergebnis eines Handelns, das auf die Welt gerichtet ist und sich in jedem Moment des Lebens wiederholt, es ist das Ergebnis eines ganzen handelnden Lebens. Die sittliche Persönlichkeit braucht als ihr Material die soziale Welt. Denn das Handeln, das wir bisher abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt betrachtet haben, betrifft konkret die sozialen Personen, soweit es sich eben um das Reich der praktischen Tätigkeit handelt, in der die Sittlichkeit ihr Feld hat. Die Handlung tut einen weiteren Schritt über den rein sittlichen Bereich des Wissens und des guten Willens hinaus; jede Handlung, die wir tun, weil sie unsrem Gewissen entspricht, ist in gewissem Sinn ein sittliches Gut, denn in ihr wird wertgemäße Form einem irrationalen Inhalt aufgedrückt; sie zieht Folgen nach sich, die von uns neue Handlungen verlangen; wir sind im vollen Wechselspiel mit der Welt, indem es gilt, ihr unser Gewissen aufzudrücken, das nach unsrer Ueberzeugung Gute zu tun, das Böse zu unterlassen und sogar zu verhindern. Das Sollen entzündet sich somit nicht an sich selbst, es braucht ein außerhalb liegendes Material. Es braucht zunächst eine konkrete Veranlassung, die ihm die Umwelt gibt, um sich mit diesem gegebenen Inhalt zu erfüllen; dazu tritt aber noch der Inhalt der eigenen Persönlichkeit, unser naturhafter oder nach anderen Werten geformter Untergrund, unsere Vernunft, unsere Triebe, unsere Fähigkeiten. Diese beiden Faktoren, Umwelt und Innenwelt, bestimmen erst das Material, das dem Gewissen zur Entscheidung dargeboten wird, ob es gut oder böse sei; sie bestimmen auch noch mehr, den Inhalt der Gewissensentscheidung: Diese entspringt

zweifellos der Totalität unseres persönlichen Seins. Alles Sollen, das einen Inhalt angenommen hat, ist also schon eine erste Mischung von Wert und Wirklichkeit, und individueller Wirklichkeit. Alle unmittelbare sittliche Gesetzlichkeit ist ein Ergebnis der Persönlichkeit, in der sie entsteht, und daher individuell; das Kantsche Dogma von der in allen Einzelnen gleichen Vernunft können wir nicht übernehmen. So rein und sittlich der Wille sein kann, der dieses Sollen aufnimmt, so kann er doch aus der Struktur der Persönlichkeit heraus dem Empfinden aller übrigen Menschen entgegengesetzt sein. Der individuelle Charakter der sittlichen Gesetzlichkeit, d. h. des inhaltlich gewordenen Sollens kann auch bei vollkommener Sittlichkeit der Person eine sittliche Anarchie der Gesamtheit zur Folge haben; bei einer noch unvollkommenen Sittlichkeit auch den Irrtum, die Selbsttäuschung über den wahren Charakter des Urteils des Gewissens. Durch diese Konfliktmöglichkeit wird die Tätigkeit des Sittlichen kompliziert; sie richtet sich demnach auf soziale Personen, also ebenfalls Träger individueller Gesetzlichkeiten, die sich entgegentreten, um den Spruch ihrer Gewissen in die Wirklichkeit zu übertragen. Denn für alle Menschen, denen die Natur nicht ein besonderes Verhältnis zu einem besonderen Wertgebiet zugebilligt hat, die also nicht Erkenner oder Künstler oder dergleichen sind, liegt der Sinn des Lebens darin, im praktischen Leben sittliche Taten zu tun, mit denen sie die Welt formen — ihre Pflicht im Praktischen zu erfüllen. Dazu haben sie die Stimme des Gewissens in ihrer Brust, das »Sittengesetz« — und vor sich das wertfreie Gewühl des Lebens, der praktischen Notwendigkeit, der Vernunft, der Lust.

Den biologischen Irrationalisten haben wir vorgeworfen, sie entfesselten den schrankenlosen Machtkampf Aller gegen Alle, indem sie den sittlichen Wert in die Lebensinstinkte der Persönlichkeit legten. Wir haben gesucht, diesen Fehler zu vermeiden, indem wir von der empirischen Persönlichkeit das Sollen schieden, das sich in ihrem Gewissen als höhere Macht offenbart. Aber mit der Erkenntnis, der Inhalt dieses Sollens sei wiederum durch die Gesamtheit des persönlichen Seins bedingt, nähern wir uns zweifellos dem Ergebnis jener Lebensphilosophen: der Kampf der Einzelnen gegeneinander wird weniger roh, aber vielleicht um so unerbittlicher, wenn er sich nicht aus trüben Instinkten, sondern aus der Anerkennung individueller sittlicher Forderungen ergibt; und auch bei der Entstehung dieser Forderungen läßt sich der trübe Untergrund persönlicher Begierden und Leidenschaften nur zu oft nachweisen. So ergibt die Anwendung des Sittengesetzes, dieses individuell gefärbten, not-

wendig in relativer Gestalt erscheinenden Absoluten auf das Leben schwere Gefahren. Diese Gefahren können der Sittlichkeit nicht äußerlich bleiben. Denn unser Leben ist sozial, der Mensch isoliert gar nicht zu denken; die Gemeinschaft ist so alt wie er. Der Mensch ist also mit seinem Sittengesetz nie allein; unsere bisherige Betrachtung war rein theoretisch. Die Wirkung nach außen, ins soziale Leben, gehört zum Wesen des Sittlichen. So entsteht also das Problem, wie dieser Wert, den wir in seiner irrationalen, individuellen Innerlichkeit kennengelernt haben, auf das wirkliche, soziale Leben angewandt werden könne. Es ist ein Problem von der Art des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft. Dort war die Frage, wie die Kategorien auf die Erscheinungswelt anwendbar seien — hier geht sie, kantisch gesprochen, nach der Anwendung der Freiheit auf die Wirklichkeit. Trotz seiner sonst gleichmäßigen Systematik hat Kant die Frage nach dem Schema der Freiheit nicht gestellt. Tatsächlich hat er sie aber beantwortet: wir können bei ihm die »praktische Vernunft« als das Schema ansehen, das die Einwirkung der Freiheit auf die Welt vermittelt. Sie besitzt ja den Doppelcharakter der Gesetzgebung und der sittlichen Forderung. Können wir die Vernunft in diesem Sinn, als Schema der Sittlichkeit, nicht anerkennen? Obwohl wir die systematische Notwendigkeit der Gesetzgebung der Vernunft im Sittlichen verneint haben, müssen wir die Frage noch prüfen, ob nicht die Vernunft, d. h. die rationale Erkenntnis allein die persönliche Sittlichkeit mit dem Leben verbinden könne, indem sie die Regeln aufstellt, nach denen sich die Sittlichkeit des Einzelnen im Interesse des Ganzen zu richten hat. Die Notwendigkeit einer solchen Regelung ist nicht von der Hand zu weisen: die Erkenntnis vom Wert der Persönlichkeit des Anderen ist zweifellos geeignet, unser Handeln ihm gegenüber Schranken zu setzen; die als notwendig erkannte Unterordnung unter das Wohl des Ganzen kann sicher ein Opfer, eine sittliche Handlung des Einzelnen sein. Aber uns scheint die theoretische Erkenntnis hier zu wenig zu geben. Sie will einen Teil des Menschen — eben den rationalen — zur unbedingten Herrschaft über alle übrigen bringen, und gerade in einem Gebiet, dessen ungeheure Irrationalität wir in jedem Augenblick vor Augen haben. Sie würde gerade das individuelle Moment völlig ausschalten. das dem tiefsten Wesen des Sittlichen entspricht. Wir haben die irrationalen persönlichen Kräfte würdigen müssen, die bei jeder sittlichen Entscheidung im Individuum mitsprechen. Ein Schema, das Regeln für die Anwendung der persönlichen Sittlichkeit im Leben des Ganzen zu geben vermag, kann nicht ein Teil, sondern nur das Ganze selbst sein, nicht eine bloß

rationale Allgemeinheit, sondern die individuelle Lebensgemeinschaft, in der wir selbst stehen und die unsere rationalen und irrationalen Kräfte in sich enthält und umfaßt. »Der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch[1])«. Wir finden dieses Schema der Sittlichkeit im Staat.

Die organisierte Gemeinschaft, der Staat ist so alt wie der Mensch. Diese Erkenntnis hat die moderne Staatslehre und Soziologie gefunden und die Ethnographie hat sie bestätigt. Naturhaft ist der Mensch nicht nur Individuum, sondern auch — um es kraß auszudrücken — Bürger. Seine natürlichen Anlagen ruhen in einem weiten, durch Rasse, Geschichte und Kultur gebildeten Lebenszusammenhang. Ohne die dauernde Wechselwirkung mit den anderen Individuen ist das Einzelwesen nicht zu denken. Die Gemeinschaft hat ihn geistig und körperlich erzeugt; am Individuum selbst ist Persönliches und Gemeinsames nicht zu trennen. Sie ist wirklich und lebendig: das zeigt uns jede Minute unseres täglichen Lebens. Die höchste wirkliche Gemeinschaft ist die im Staat zusammengeschlossene Kulturnation. Mit ihr ist der Einzelne biologisch und geistesgeschichtlich verwachsen wie das Blatt mit dem Baum; ohne sie ist er gar nicht zu denken. So erscheint er, vom Standpunkt dieses tatsächlichen Ganzen gesehen, wie ein gleichgültiges Teilchen, einer unter Vielen, über die das Ganze die Macht hat, die ihren Sinn im Ganzen haben. Dieser Lebensstrom der Nation führt so viel Wirklichkeit mit, daß er alle Wertverwirklichungen mit seinem Inhalt erfüllt. Nur in national kultureller Gestalt werden die transzendenten Werte zu realen Gütern — Religionen, Künste, Philosophien sind nur aus ihrer nationalen Grundlage verständlich. Als lebendige Allgemeinheit ist die Nation, ist der Staat früher als das Individuum, das ihn nicht geschaffen hat, sondern in ihm, aus ihm hervorgegangen ist, während er ihm als Macht und Schicksal gegenübersteht. Aber dem Staat fehlt selbst noch die letzte Weihe. Bleibt er in der Sphäre des nur Wirklichen, bleibt er nur der Körper, aus dem der Geist emporwächst, so verliert er dem sittlich bewußten Individuum gegenüber sein Recht. Es vermag sich ohne philosophischen Untergrund, wie wir sahen, nicht zu rechtfertigen. Wir versuchen ihm diese Rechtfertigung zuzuerkennen, indem wir den Staat an den Schnittpunkt von individueller Gesetzlichkeit und überindividueller Wirklichkeit einfügen, da, wo das von seinem individuellen Sittengesetz geleitete

1) Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Schlußsatz.

Individuum nach der Regel sucht, nach der es sich in die Wirklichkeit des sozialen Lebens einfügen und hier dem Sinn seines Lebens gemäß wirken kann.

Es fragt sich, mit welchem Recht wir das tun. Zum Teil ergibt sich das aus dem eben Ausgeführten. In den Einrichtungen und Gesetzen des Staates ist der Bestand an sittlichen Normen festgelegt, der sich aus einer langen Zeit der Regelung der sittlichen und praktischen Interessen als Resultante materieller Kräfte und sittlicher Anschauungen ergeben hat. Er gibt Regeln, die aus demselben Lebenszusammenhang erwachsen sind, dem auch der Einzelmensch entstammt, die er also als gleichen Rechtes mit seinen eigenen Anschauungen anzusehen hat. Der Staat gibt ihm Schranken, die ihm als sittlich gelten müssen, da sie allgemein anerkannt sind und Unterwerfung fordern. Der Einzelne sieht die Idee der Sittlichkeit, die ihm in seinem Gewissen als persönliches Erlebnis erscheint, im Staat in anderer Weise verkörpert: gegenständlich, machthabend, wirklich, aus der Erfahrung von Generationen destilliert. Sie richtet sich in diesem Gewande ebenso an den sittlich Unvollendeten oder den Bösen wie den sittlich Vollkommenen. Der Staat nimmt sein Recht, hier dem Einzelnen vorzugreifen, aus der Erkenntnis, daß jede sittliche Maxime eine Mischung von Wert und Wirklichkeit ist, daß die seinigen aber sich in langem Prozeß aus dem Empfinden der Allgemeinheit heraus geläutert haben, daß er selbst durch die Geschichte eine Individualität geworden ist, in deren Handlungen und Normen das Gewissen, die individuelle Gesetzlichkeit der Nation Gestalt angenommen hat. Sein Recht beruht auf seiner Lebendigkeit, seiner Macht; das Recht, das er spricht ist nach der modernen Staatslehre »rechtlich beschränkte Macht«[1]), Macht also, die sich selbst beschränkt, um Sittlichkeit zu werden.

Noch eine andere Reihe führt von der individuellen Sittlichkeit zum Staat. Den Sinn des Einzellebens enthält das Werk, die Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in der T a t. In der Welt des Praktischen ist das Leben und seine Notwendigkeit ungeheuer und unübersehbar — in dem Gebiet, auf das die Mehrzahl der Menschen zur Erfüllung der Lebenszwecke angewiesen ist. Es ist kaum möglich, die von allen Menschen zu leistende Tätigkeit unter die rein ethischen Begriffe »Gut« und »Böse« zu bringen. Mehr als alles andere herrscht hier die dira necessitas. Die Tagesarbeit z. B. des Angestellten, des Fabrikarbeiters wird sich kaum mehr unter persönliche sittliche Antriebe stellen lassen; jedenfalls nicht als Werk, als Arbeit, die man um ihretwillen tut; sittlich wird nur noch der

1) Jellinek a. a. O. S. 374.

Entschluß genannt werden können, überhaupt zu arbeiten, um sich und seine Angehörigen zu erhalten. Aber dieser sittliche Entschluß ist stets in Gefahr, in stumpfer Unterwerfung unter die Lebensnotwendigkeit unterzugehen; nur der tierische Selbsterhaltungstrieb und der Druck übermächtiger Verhältnisse halten den Menschen dann in der Sklaverei der Arbeit fest. Um der Arbeit den sittlich wertvollen Charakter wiederzugeben, braucht es eine sinnvolle Wirklichkeit, auf die alle Arbeit bezogen werden kann, eine konkrete Idealität, der ein Sollen geschuldet wird, in deren Dienst die Arbeit letzten Endes geschieht. Dazu hilft uns die Idee: jede Arbeit des täglichen Lebens ist ein Dienst am Ganzen, sie geschieht nicht um meinet- sondern ebenso um der anderen willen. Dieser »Andere«, christlich gesprochen der »Nächste« ist es, zu dem ich aus meinem Rechtsstandpunkt als Individuum noch in kein Verhältnis kommen konnte. Als Individuum gesehen, ist er von mir geschieden, fremd, seinem eigenen Gewissen und Gesetz gehorchend. Aber er ist ebenso wie ich, nicht nur Individuum, sondern Mitglied der Nation, die uns beide erzeugt hat und trägt. Dadurch ist eine ideelle und zugleich wirkliche Gleichheit zwischen uns hergestellt: unser Recht ist gleich vor dem Staat, dessen natürliche Aufgabe es ist, unsere individuellen sittlichen Gebote durch das Medium seiner sittlichen allgemeinen Ansprüche auf die Wirklichkeit zu übertragen und miteinander zu versöhnen. Er kann das, weil er die wirkliche und zugleich geltende Organisation der »Nächsten«, einschließlich meiner selbst ist. Er ist sowohl konkrete als abstrakte Allgemeinheit. Konkret als die Gemeinschaft unserer irrationalen Lebenskräfte; abstrakt als die Gemeinschaft der Individuen als sittlicher Subjekte.

Die Verschiedenheit der Individuen hatte es nicht erlaubt, daß irgendeines von ihnen seinen Gewissensinhalt als absolute Norm setzte. In seiner Verschiedenheit von mir war der andere Mensch für mich kein sittliches Gut, er war vielmehr öfter feindlich und störend in seiner ihm eigentümlichen persönlichen Sittlichkeit. Ein solches Gut kann außerhalb der eigenen Persönlichkeit gefunden werden, wenn die Individuen in einer höheren Einheit zusammengeschlossen werden, die sie in ihrer Gleichheit erfaßt und umschließt. In dieser Einheit wird der »Einzelne« zum »Nächsten«, zur abstrakten sittlichen Persönlichkeit, zu einem sittlichen Gut. Dieses Gut wird er aber gerade nicht in seiner Vereinzelung, in seinem An-sich, sondern nur als »Anderer«, als Glied der Gemeinschaft, des Staats. Die konkrete Seite des Staates, die tatsächlich bestehende, organisierte Gemeinschaft, bildet die Grundlage auch für diese ideelle Auffassung, für seine Fähigkeit den

Einzelnen auch als Einzelfall unter einer höheren Allgemeinheit aufzufassen. Als eine solche Gemeinschaft der freien (sittlichen) Personen wird der Staat zum sittlichen G u t. Das ist auch von hervorragender p r a k t i s c h e r Bedeutung: dürfte der Staat bisher vom Individuum verlangen, daß er sich seinen sittlichen Regeln unterwirft, so kann er jetzt fordern, daß der Mensch seine gesamte praktische Tätigkeit in seinen Dienst stellt, um an der Verwirklichung des Staates als des sittlichen Guts zu arbeiten. Von jeder Arbeit ist also zu verlangen, daß sie dem Staat in irgendeiner Weise nützt, daß sie in Beziehung auf ihn geschieht. So wird auch die tägliche, unter dem Zwang der Notwendigkeit und oft eines fremden Willens getane Arbeit zur Pflicht gegen die sittliche Idee, gegen den Staat, gegen die Nation; jedem Arbeitenden wird es damit möglich, den Sinn seines Lebens auch in einem beschränkten und niedrigen Rahmen in der Hineinbildung der Sittlichkeit, deren Ziel das Wohl des Staates ist, in die Wirklichkeit zu finden. Ebenso kann derjenige, der in größerer Selbständigkeit arbeitend seine Fähigkeiten entfaltet, sein Werk von seiner persönlichen Leidenschaft und seinem Eigennutz trennen und es als Dienst an der Gemeinschaft auffassen, in der er steht. Der Staat übernimmt damit in einer entgötterten Welt die Weihe, die dem Calvinisten der Glaube an die Ehrung Gottes durch die schaffende praktische Arbeit gegeben hat — eine der Triebfedern zur Bildung der modernen Welt. Die Grundlage für eine solche sittliche Staatsauffassung ist natürlich eine l e b e n d i g e Staatsgesinnung, das Bewußtsein des Individuums, in jedem Augenblick nicht nur sein eigenes Leben zu führen, sondern der Teil eines überpersönlichen und doch in sich einzigartigen und geschlossenen Lebenszusammenhangs zu sein.

4. Der sittliche Staat.

Der Staat erhebt also als »Schema« der Sittlichkeit die Forderung an seine Bürger: Du sollst dein Handeln mit meinen Normen und mit meinem Nutzen in Einklang bringen. Die Berechtigung dieses Anspruchs haben wir erkannt. Wir müssen uns nun der Folgen bewußt werden, die eine solche Auffassung hat — zunächst ziehen wir die Folgen für den Staat. Wir können den Versuch vervollständigen, das Wesen des Staates zu ergründen. Dazu fehlte uns bisher noch die Erkenntnis des Staatszwecks. Jetzt sind wir vielleicht in der Lage, dem Staate einen bestimmten Zweck zuzuweisen, der ihn nicht zum Diener eines anderen Prinzips macht — wie es Kant tut — noch einer unbeweisbaren Metaphysik entspringt.

Diese Zwecke entspringen aus doppelter Quelle, der Natur der Nation als Lebensgemeinschaft, also als Naturmacht; und der des Staates als sittlicher Organisation. Aus dem ersteren folgt die Natur des Staates als Macht, als lebendiger Individualität, und zugleich als des festen Körpers, der das Kulturleben der Nation umschließt, behütet und fördert. Das Kulturleben: wir sahen den Sinn des Einzellebens in dem Akt, der ein Sollen verwirklicht, einen Gegensatz zusammenschließt. Für die Persönlichkeit liegt dieser Sinn mehr im Tun, im Sollen und seiner Ueberwindung, als im Ergebnis; die Kontinuität des persönlichen Lebens schreitet von einer Spannung zur anderen fort, um in immer neuem Ausdruck ihres Wesens sich selbst tiefer zu erfassen und den persönlichen Lebenszweck zu finden. Ihr Ziel ist die coincidentia oppositorum, die Wiederherstellung einer inneren Einheit: das Lebendige ist sie, das in immer höherer Begattung zum Flammentod heranstrebt. Das Kulturleben der Gesamtheit besteht demgegenüber aus den Ergebnissen des persönlichen Lebens: dem gegenständlich gewordenen Sinn dieser Einzelakte, die unmerklich aus ihrer Vereinzelung heraustreten und ein Kontinuum bilden, das die Einzelergebnisse mit den materiellen, ökonomischen und biologischen Tatsachen des Lebens zusammenschmilzt und aus diesem Prozeß heraus neue Widersprüche, Probleme und Richtungen für neue Lösungen herausgebiert. Den einheitlichen, zusammenhängenden Strom dieses Lebenskontinuums nennen wir die Kultur, oder vielmehr: jeden solchen Strom nennen wir eine Kultur — zu der die biologische, nationale Unterlage ebenso gehört wie die Ergebnisse werthafter Formung, die in ihr aufgehoben — als Einzelne überwunden und vernichtet, als Momente aufbewahrt und zu neuer Wirkung gebracht sind. In dieser Kultur haben sämtliche Werte ihre Stelle, auch die sittlichen. Die sittlichen Ideen und Handlungen aber machen aus einem Kulturzusammenhang erst eine Geschichte. Und die Ergebnisse der sittlichen Leistungen der Individuen sind aufgehoben und zur Nachwirkung gebracht im Staat. Er ist recht eigentlich nicht nur Quelle und Ziel, sondern vor allem Ergebnis der Sittlichkeit. Den übrigen Kulturgebieten gegenüber ist der Staat tatsächlich nur »der durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«, wie ihn Jellinek juristisch erschöpfend definiert. Aber im sittlichen Gebiet ist der Staat mehr. Er ist mehr, da er selbst auf lauter ethisch bezogenen

Akten beruht, sittlichen und, wie wir klar sagen müssen, unsittlichen. Er ist mehr, weil er mehr sein soll, weil seine sittliche Funktion ihn trotz allem dem trüben Naturhaften, trotz Macht und Gewalt, das er an sich trägt, zum ethischen Gesetzgeber und zum ethischen Gut gemacht hat, und ihn damit von Anbeginn an, aus der Sphäre dessen was ist, in den Kreis dessen gerückt hat, das sein soll. Ihm ist die Aufgabe zugefallen, Recht zu sprechen und Gesetze zu geben, das Sittengesetz auf die Wirklichkeit anzuwenden. Er ist derjenige, der das Recht beansprucht, den Inhalt der Sittlichkeit allgemeingültig zu bestimmen. Er hat damit die Aufgabe übernommen, die Gewissen seiner Bürger dauernd zu erforschen nach dem, was ihnen recht erscheint, und damit den Schatz der überlieferten Rechtsüberzeugungen lebendig zu erhalten. Denn, wie Jellinek es formuliert: »Der letzte Grund alles Rechts liegt in der nicht weiter ableitbaren Ueberzeugung seiner Gültigkeit, seiner normativen motivierenden Kraft. — Darum ist es schließlich eine von der gesamten Kulturanlage eines Volkes bedingte Ueberzeugung, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Norm zu sein, in einem gegebenen Zeitpunkt diesen Charakter wirklich besitzt«[1]). Und zum andern ist er als Gemeinschaft sittlicher Personen sittliches Gut. Damit hat er die Aufgabe, nicht nur Recht, sondern auch Gerechte zu schaffen, seine Bürger sittlich zu erziehen und ihre schlafenden Gewissen zu erwecken. Und darüber hinaus soll er, das organisierte Ergebnis der im Felde des Sittlichen geleisteten Arbeit von Jahrhunderten seinen Bürgern die Aufgaben zu eigener sittlicher Leistung geben, ihnen die Arbeit im und am Staate, die Mitwirkung und Leitung der Geschicke ihrer Nation anbieten, das Feld der Gegensätze und Aufgaben, in der die Erfüllung des persönlichen Lebenssinns mit dem Sinn der Lebensentwicklung der Gesamtheit zusammenfällt. So wächst der Staat hier auf seinem eignen Felde über seine Aufgabe des Schutzes und der Förderung des Kulturlebens durch äußere Mittel hinaus zum aktiven Schaffen von sittlichen Gütern, von sittlich wertvollen, ihre Lebensaufgabe im Leben der Gesamtheit suchenden Menschen. Das ist seine wahrhaft aktive, inhaltliche Seite. Sein Lebensprinzip, die Staatsräson, die uns Fr. Meinecke in seinem reichen und tiefen Buche geschildert hat, wirkt hier als eine überpersönliche, eigengesetzliche Macht, den Handelnden vor die höchsten Aufgaben stellend. Diese Seite kann wachsen bis ins Absolute hinein. Im Kriege setzt sich der Staat als Höchstes. Er verlangt von der Persönlichkeit das höchste sittliche Handeln, das Opfer des Lebens für das Allgemeine. Er führt hier denjenigen,

1) A. a. O. S. 361.

der wahrhaft sein Bürger ist, auf die äußerste Höhe sittlichen Tuns, er zwingt auch den, dessen sittlicher Wille noch unbestimmt oder ihm entgegengesetzt ist, in die schwersten Spannungen der Sittlichkeit hinein. Er wird hier nach Fichtes Wert der »Zwingherr zur Freiheit«. Die Majestät des Staates, der Organisation der Sittlichkeit, verbindet sich mit der Majestät des Todes, um mit dem unsittlichen Mittel der Macht Leben zu erhalten und neues zu ermöglichen: eine wahre, den Menschen im Tiefsten erschütternde coincidentia oppositorum! Aber sie gibt dem Staat die Möglichkeit, den Sinn des Lebens auch durch den Tod und im Tode vollziehen zu lassen. Auch der Krieg liegt, innerstaatlich betrachtet, in der Linie der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit.

Alle Worte verwirklichen sich nur in Gestalt einer nationalen Kultur. Der Staat verhält sich zu ihrer Gesamtheit wie die persönliche Sittlichkeit zu ihrer Gesamtpersönlichkeit: ebenso wie der sittliche Wille im Einzelnen ist der Staat im Ganzen die Vorraussetzung der Verwirklichung aller Werte; und ebenso wie die autonome Persönlichkeit ist er selbst ein Kulturgut, das Tätigkeit nicht nur veranlaßt, sondern dem Tätigkeit *gilt*. Er ist also mit dem nationalen Kulturganzen als sein Träger und sein Teil untrennbar verbunden.

Die Tatsachen der Politik: Staatsräson und Krieg werfen die Frage nach dem Verhältnis des Staates zu anderen historischen Mächten auf — zu den anderen Staaten, dann aber zur Menschheit und zur Kirche. Es sind die Verhältnisse, in denen der Staat nicht als Allgemeinheit zur Einzelpersönlichkeit, sondern als Individuum zu anderen Individuen und zu umfassenderen Begriffen steht.

Wir glauben nicht mehr wie Kant, daß die Staaten sich zueinander und zur Menschheit wie im Grunde gleichartige Teile zu einem Ganzen verhalten. Für Kant hatte sich aus dieser Auffassung die Forderung nach dem Menschheitsstaat und nach dem ewigen Frieden ergeben. Wir müssen auf anderen Grundlagen aufbauen, nachdem uns der Vernunftglaube und Vernunftoptimismus der Aufklärung enttäuscht und verlassen hat. Die Anerkennung der grundsätzlichen Verschiedenheit, wie der Individuen, so der einzelnen Staaten, muß heute an die erste Stelle treten. Jeder Staat hat die Aufgabe, die Kultur einer bestimmten Nation zu verwirklichen. Dadurch ist seine Existenz begründet und bestimmt; in den Grenzen der nationalen Kultur findet der Staat zunächst seine natürliche Schranke. Damit entsteht die Frage des Weltstaates, des modernen Imperiums. Auch die Weltreiche sind von Notwendigkeiten aus durch die Entfaltung natürlicher lebendiger Kräfte entstanden —

man sehe das Wachsen des Römischen und des Britischen Reichs an. Man kann dabei bemerken, daß die Staaten und Völker, die von einem anderen erobert und unterworfen, aufgesogen wurden, einen Mangel in ihrer eigenen Kultur aufwiesen: entweder war diese noch sehr schwach und unentwickelt, oder es fehlte ihr das geschichtsbildende, das objektiv sittliche Moment. Eine Kultur kann aber nur dann als abgeschlossen gelten, wenn sie ihren Staat entwickelt; denn ihre Sittlichkeit ist ohne diese feste Organisation, wie wir zu zeigen versucht haben, in doppelter Hinsicht unvollkommen, und in Gefahr, in Anarchie und Unsittlichkeit umzuschlagen. Gerade in diesem letzten Moment, der sich in dauernden Bürgerkriegen austobenden Unsittlichkeit eines staatlosen Volkes, liegt ein gewisses Recht der Nachbarn, einzugreifen und dieses Volk in ihren Staat hineinzudisziplinieren — man denke an die Aufrichtung der römischen Herrschaft über Griechenland, oder an die Teilung Polens, und die Erzieherrolle des Preußischen Staates an seinen polnischen Untertanen. In solchen Fällen liegt also entweder ein entschiedener Fehler, oder doch eine Unvollkommenheit der fremden, staatlich rückständigen Kulturen vor, die einer staatlich begabteren Nation das Gefühl eines inneren Rechtes geben kann, ihren Staat an die Stelle des schlechteren zu setzen, und ihr die Herrschaft über solche Nationen minderer Organisation geradezu als ihre Aufgabe setzen kann: tu regere imperio populos, Romane, memento! Darüber hinaus stellt sich aber die Frage des gegenseitigen Verhaltens der Staaten, der wahrhaft nationalen und geschichtlichen großen und kleinen Organisationen. Der Staat ist die sittliche Organisation eines Volkes: nach welchen Grundsätzen verfährt er gegenüber anderen Völkern? Es ist das Problem der Staatsräson, das wir hier zu behandeln haben.

Nach innen, seinen Bürgern gegenüber, stellt der Staat einen Kodex von Normen, das Recht auf: das Mittel zwischen den individuellen Gewissensentscheidungen unendlich vieler Einzelner und Generationen von Einzelnen dieser Nation. Es besteht keinerlei logische Notwendigkeit, daß dieses innerstaatliche Recht auch für die ganz anderen Verhältnisse gelten solle, die zwischen zwei Staaten als Ganzen vorliegen. Hier hat eine neue Rechtsbildung eingesetzt. Das Völkerrecht hat die dringendsten täglichen Bedürfnisse des Verkehrs zwischen den Staaten zu regeln übernommen, und ist dadurch zu einer eigenen, wenn auch flüssigeren und unsicheren Norm geworden. Darüber hinaus ist immer wieder der Versuch gemacht worden, nicht nur die täglichen privat- und strafrechtlichen oder diplomatischen Beziehungen fest zu regeln, sondern auch die Lebensinteressen der Staaten vor das Forum des Völkerrechts zu ziehen — und da-

hinter steht in den meisten Fällen wieder der alte naturrechtliche Gedanke von der Gesetzgebung der Sittlichkeit, die über allen Staaten und für alle gleich zu gelten hat: zu einer furchtbaren Fratze des Hasses und der Verleumdung verzerrt, grinst uns ein Bild dieses Ideals aus dem Vertrag von Versailles entgegen.

Die Quelle der Sittlichkeit ist für den Einzelmenschen der nicht weiter ableitbare Spruch des Gewissens. Sein Gewissen gibt ihm sein persönliches Gesetz. Auch der Staat ist Individuum. Sein sittliches Gesetz entsteht aus seiner Aufgabe, die nationale Kultur zu verwirklichen; die nationale Selbstbehauptung ist seine oberste Pflicht. Denn es gibt in der Welt nichts höheres, als die Werte, deren Verwirklichung in der ihr entsprechenden Gestalt der Lebenssinn jeder Nation ist. Mit der nationalen Selbständigkeit geht auch dieser Sinn verloren — unmittelbar auf staatlich-sittlichem Gebiet, nach und nach auch auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur, trotz allen Widerstandes allmächtig vom Sieger überwuchert und verdrängt. Vor diesem Schicksal hat der Staat die Nation zu bewahren. Der Verzicht auf das eigene Dasein zugunsten eines Anderen, der für Individuen denkbar ist, widerspricht seinem Wesen und ist unmöglich. Aber er ist, seiner hohen Aufgabe entsprechend, sittliche, werterfüllte Gemeinschaft. In seinem Handeln nach außen muß die Sittlichkeit der Nation zum Ausdruck kommen, seine Norm darf nicht Willkür oder sinnloses Machtstreben sein. Er muß anerkennen, daß fremde Staaten als Güter nationaler Kulturen an sich das gleiche sittliche Recht haben wie er selbst, und muß ihre berechtigten Interessen achten. Doch können Fälle eintreten, wo die Lebensinteressen des eigenen Staates nicht ohne Verletzung eines anderen gewahrt oder durchgesetzt werden können. Hier wird die Macht, und letzten Endes die Gewalt schließlich entscheiden müssen: denn für den Staat gibt es nicht die Möglichkeit, aus sittlicher Entsagung zu verzichten. Die Maxime des Hugo Grotius, Friede sei besser als Freiheit, ist mit unserer Staats- und Kulturauffassung nicht vereinbar. Es ist die Pflicht des Staates, jede Möglichkeit zur Verständigung mit den anderen Mächten auszunutzen. Jede Erweiterung des Völkerrechts, die hier neue Wege bahnt, um eine friedliche Austragung aller Streitigkeiten zu gewährleisten, ist ein sittlicher Fortschritt. Wir wissen aus unserer Erfahrung allerdings, wie schwer solche Fortschritte sind, wie groß die Gefahr ist, daß der Mächtige durch internationale Organisationen nur noch weitere Völker in seinen Bereich zieht, ein Handelsgeschäft großen Stils eröffnet, um seinem Gegner mit um so geringerem Risiko Unrecht tun zu können. Lassen wir das aber beiseite.

Die Frage ist, wo bei allerseits bestem Willen die Grenze solcher Völkerbundsentscheidungen zu liegen hat. Diese Grenze ergibt sich eben aus der Verschiedenheit der Kulturen, deren Träger die Staaten sind. Grundsätzlich liegt das Recht jedes Staates in ihm selbst, und den Inhalt dieses Rechts kann der Fremde nur in s e i n e r Begriffssprache umgrenzen, kaum je aber wahrhaft verstehen und gegenüber seinem eigenen Recht abwägen. Völker sind voneinander noch verschiedener als Individuen; jedes schöpft seinen Lebensinhalt aus einer besonderen Quelle, — »sie haben einen anderen Geist als wir«, sagte Luther schon von den Schweizern. In Lebensfragen nationaler Kulturen wird das Recht, das auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, leicht zum Unrecht. So bleibt das innere Recht der Nationen einander fremd, irrational, unverständlich und die irrationalen Austragungen der Konflikte bleiben notwendig, wenn auch unbegreiflich, als die zugleich positiven und negativen Beweger der Geschichte: die letzte Folgerung, die sich aus der Anerkennung des Irrationalen in der Wirklichkeit ergibt, die unser theoretisches Gewissen uns gegenüber dem Vernunftoptimismus der Aufklärung, gegenüber der Identitätslehre der großen deutschen philosophischen Epoche abgerungen hat.

Von dieser Grundlage aus werden wir auch den Begriff der M e n s c h h e i t zu beurteilen haben.

Auf die Menschheit läuft der Gedankengang des Internationalismus letzten Endes hinaus. Es ist selbstverständlich, daß die Menschheit in diesem Sinn nicht nur als die Summe aller lebenden Menschen aufzufassen ist. Man verbindet mit ihr Werte; Gemeinsamkeiten, die über die Grenze der Nationen und Kulturen hinwegreichen, sollen den Begriff der »Menschheit« erfüllen und wertvoll machen. Oder aber es ist wieder die Auffassung vom Individuum als dem Teil, der Gemeinschaft, als deren äußerste die Menschheit gilt, als dem Ganzen — oder vom Menschen als dem Einzelfall, der Menschheit als dem allgemeinsten Begriff, in dem er enthalten ist: Gründe der Aufklärung, des Rationalismus, der die Individualität noch nicht kennt. Gibt man den Grundgedanken auf, daß jedes Allgemeinere etwas Höheres als das Besondere sein müsse, so fallen auch die Gründe weg, in der Menschheit etwas notwendig Höheres zu sehen. Man kann wohl aus der Menschheit ein Ideal machen, dem man zustreben will — dann stellt man eben eine sittliche Forderung auf, die individuell begründet, aber ohne allgemeine Notwendigkeit ist; eine Forderung, die in der Hauptsache in der Wertbetonung des formalen Verstandes wurzelt, und logische und ethische Zielsetzung naiv in eins setzt. Wir sind, von dem Boden der Wirklichkeit ausgehend, der Meinung, daß jede Allge-

meinheit ihr Recht erst ausweisen muß, wenn sie vom Individuum anerkannt werden soll: daß der allgemeinere Begriff der leerere, lebensärmere gegenüber dem wirklichen Individuum ist. Im Staat, in der Nation fanden wir Wirklichkeiten, die ihren Anspruch auf Geltung durchsetzen konnten, weil sie innerlich mit der Persönlichkeit verknüpft waren. Die Menschheit ist keine solche Wirklichkeit. Sie ist entweder nur wirklich, d. h. wertfrei; oder nur ideell, ein postulierter Wert, dem die Lebendigkeit fehlt — eine schlechte, nur abstrakte Allgemeinheit. So ist es heute. Wir verkennen aber nicht, daß solche Verhältnisse nicht ewig dauern. Die internationalen Verflechtungen des Kapitalismus haben den nationalen Grenzen ihre Starrheit genommen, die modernen Staaten in ein verwirrendes Netz gegenseitiger Bindungen eingesponnen. Technik und Verkehr vermitteln auch die Kulturinhalte über die Welt. Internationale Ideologien, meist zwar noch schwach und im Grunde naiv national, sind entstanden. Es gibt Zeichen genug, die auf die Entstehung höherer Kultureinheiten hinweisen als die alten Nationen es sind. Dem wird auch das staatliche Leben in dauernder Wechselwirkung Rechnung tragen. Vielleicht gelingt es dem 20. Jahrhundert, ein Stockwerk am Turm zu Babel zu bauen; vielleicht bricht es wieder wie 1914 zusammen. Es ist nicht möglich, die Geschichte voraus zu bestimmen. Ringt sich aber eine solche neue Kultureinheit ans Licht, wird sie wirklich, so wird sie auch werthaft, und sie wird ein neuer Träger sittlicher und geschichtlicher Kräfte sein. So kann im Laufe der Jahrtausende vielleicht einmal der babylonische Turm zu Ende gebaut, eine Menschheitskultur errichtet werden, der ein Menschheitsstaat, und der ewige Friede entsprechen würde. Wir müssen allerdings zugeben, daß wir nicht glauben, daß die irrationalen, Neues schaffenden Kräfte der Geschichte die Errichtung dieses Millenniums der vollendlichen Totalität auf Erden zugeben werden. Aber seine Verwirklichung wäre der einzige Weg, der aus dem abstrakten Begriff der Menschheit zu einem lebendigen Ideal führen könnte.

So haben wir weder im Völkerrecht noch in dem Begriff der Menschheit Mächte gefunden, die heute dem Staat seine Stellung über dem Einzelnen streitig machen könnten. Anders als bei diesen politischen Ideen aber liegt der Fall bei den K i r c h e n. In ihnen sehen wir wirkliche Organisationen, die von ganz anderem Boden aus Ansprüche an Individuum und Staat stellen, die sich mit den sittlichen Forderungen des Staates vielfach aufs engste berühren — sich oft mit ihnen kreuzen. Hier kann der Staat, je nach der Weltanschauung, auf die sich die betreffende Kirche gründet, in seinen tiefsten Grundlagen angegriffen und mit Ent-

wurzelung bedroht werden. Die Grundanschauung der römisch-katholischen Kirche verträgt sich mit dem modernen Großstaat schlechterdings nicht: der ihr entsprechende Staat des Mittelalters war demgemäß auch nicht souverän. Sie kann den Staat nur anerkennen, soweit er von der Kirche beauftragt ist: alle innerliche sittliche und religiöse Bindung kann aber nur der Kirche gelten. Sie hat auf Grund der offenbarten und in den Dogmen unveränderlich niedergelegten Religion den Inhalt der Sittlichkeit festgesetzt. Der Staat hat nur solange recht, als er das göttliche Gebot verwaltet und ausführt. Ueber sich muß er die Kirche, das Reich Gottes auf Erden, als unbedingt geltend anerkennen. Konsequent sieht der moderne Katholik das Ideal des katholischen Staatswesens im eng begrenzten und seiner äußeren und inneren Schranken bewußten Kleinstaat — Hefeles Idealtypus ist der guelfische italienische Stadtstaat des Mittelalters. Die weltanschaulichen Grundlagen sind hier eben andere; eine in sich begründete sittliche Auffassung des Staates ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus nicht möglich. Und dennoch hat die Kirche seit der Gegenreformation ihren Frieden mit dem katholisch regierten Staat gemacht, hat ihn machen müssen, um überhaupt leben und weiter wirken zu können. Das zeigt zum mindesten die eine Tatsache auf, daß der moderne souveräne Staat sich in den letzten 400 Jahren stärker als die Kirche gezeigt hat. Er hat sie als Lebensgemeinschaft übertroffen und sie zurückgedrängt. Der Weltkrieg hat uns — wie überhaupt alle Kriege vom 18. Jahrhundert an — die Einflußlosigkeit der Kirche, trotz ihres universalen Anspruchs, und die ungeheure Uebermacht des Staates handgreiflich vor Augen geführt. Aber der Anspruch der Kirche besteht fort, und gegenüber den stark geschwächten mitteleuropäischen Gemeinwesen hat seine Stärke zweifellos zugenommen. Der kirchlich gläubige Katholik steht hier vor einem bald latenten, bald offenen Konflikt. Der moderne Nationalstaat ist im Grunde protestantisch, und kann positiv nur protestantisch aufgefaßt werden — ein Protestantismus, der sich natürlich auch in katholische Formen kleiden kann, dem Gedanken der Kirche aber im Innersten widerspricht. Nicht die Religion, wohl aber die Kirche widerstreitet dem Staat, macht ihn zu einem Knecht fremder, höherer Zwecke. Ein Lebens- und Ideenzusammenhang sucht hier den anderen auszuschließen.

Wir können hier die katholische Kirche als den Prototyp der geistlichen Gemeinschaft ansehen, die sich dem Staat neben- und überordnet. Für die evangelische Kirche hat Luther den Weg des Ausgleichs, der Einordnung in den Staat gefunden. Dennoch ist auch hier die Konflikts-

möglichkeit gegeben, solange die Kirche überhaupt der Sittlichkeit inhaltliche Regeln geben will. Sie ist hier nur geringer, da in der evangelischen Anschauung der rein innerlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der Ueberlassung der Welt an die Mächte der Geschichte die Kirche schon zum größten Teil enteignet und von dem Rang einer an sich notwendigen Organisation herabgesetzt worden ist. Die natürliche Konsequenz der lutherischen Lehre liegt im Uebergang der sittlichen Funktionen von der Kirche zum Staat. Man kann es wohl sagen, daß heute der nationale Staat und die christliche Religion in der evangelischen Auffassung keine grundsätzlichen Gegensätze aufweisen.

Der Staat hat sich seit dem 16. Jahrhundert von der kirchlichen Grundlage losgelöst und hat sein eigenes in sich beruhendes Wesen ausgebildet — vielfach in Wechselwirkung mit der Kirche, oft von ihr benutzt, noch öfter sie benutzend. Er beruht nicht mehr auf der Religion allein: in ihm drücken sich alle nationalen Kulturwerte aus, deren einer, wohl der höchste, die Religion seines Volkes ist. Eine übernationale religiöse Organisation ist seinem Wesen fremd. Er dient wohl den Kulturwerten, und somit auch der Religion, indem er sie fördert und bildet. Den unmittelbaren sittlichen Zusammenhang mit seinen Bürgern, seine eigentliche Domäne, kann er sich aber von keiner anderen Gemeinschaft durchschneiden lassen. Er muß nach der Erkenntnis handeln, daß wir eine reine Offenbarung des Göttlichen nur in unserem Innern finden, und daß keine gegenständlich gewordene, also von den Kräften der Geschichte bedingte Organisation höheren Rechtes sein kann als der Staat selbst.

Von unserer Bestimmung der individuellen Staatssittlichkeit aus wagen wir uns nun auch daran, den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Staatsräson zu schlichten. Sittlich ist für den Staat das, was für das Kulturganze der Nation notwendig ist; unsittlich, was ihm schadet. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, wie das Gewissen des Einzelnen sich abstumpft, wenn es sich um das Allgemeine handelt. Er glaubt das Opfer persönlicher Sittlichkeit dann leicht bringen zu können, wenn er sich hinter dem Wohl einer Gesamtheit verstecken kann. Und es ist zuzugeben, daß in dem Umstand, daß der Staat an sich keine empirische Persönlichkeit ist, sondern von Einzelmenschen geleitet wird, eine Quelle von Konflikten liegt. Die Regierung erfordert eben in erster Linie tief sittliche Persönlichkeiten, die nicht Teilinteressen mit dem Wohl der Nation gleichsetzen oder sie ihm vorziehen. Auffassungen vom Staate, die wir als unzulänglich verworfen haben, weil sie seinem Wesen nicht gerecht werden, konnten wohl das Staatsinteresse von einer meist formal gedachten

Sittlichkeit trennen. Sie kommen demgemäß zu bewußt unsittlichen Handlungen. Diese Gedanken sind historisch verständlich. Wir aber fragen hier, ob auch ein sittlich aufgefaßter und von sittlichen Menschen geleiteter Staat den Konflikt von Staatsinteresse und Gewissen anerkennen muß, den Fall also, daß man sich vor der Wahl sehe, im Staatsinteresse anders handeln zu müssen als es das Gewissen verlangt. Hier kann nur das Prinzip der individuellen Gesetzlichkeit maßgebend sein. Der Staatslenker hat — das erfordert die Sittlichkeit — seine Person völlig in den Dienst der Sache zu stellen. Sein Gewissen, im persönlichen und innerstaatlichen Leben vielleicht gewohnt, auch nach allgemeineren Gesichtspunkten zu handeln, muß darauf geschärft werden jeden Fall der Politik nur rein individuell zu beurteilen, wie es der atheoretischen Natur des Sittlichen ihrem Wesen nach entspricht. Erst nach der genauesten Analyse des praktischen Falles, nach einer sorgfältigen Prüfung der Interessen der nationalen Gesamtkultur wird es sich entscheiden dürfen, welcher Handlungsweise es den Zuschlag gibt: denn den Inhalt der besonderen Pflicht geben eben in jedem Falle nur die tatsächlichen — also nur die staatlichen — Verhältnisse. Gegen sein Gewissen in diesem Sinne zu handeln erklären wir als sittlich wie staatlich unmöglich. Bei der Vorstellung eines Gewissenskonflikts liegen falsche sittliche Vorstellungen — etwa von der sittlichen Entscheidung als der Subsumtion des Einzelfalls unter allgemeine Begriffe — zugrunde; aber es ist ja gerade die Natur des Sittlichen, außerhalb des geschlossenen Staates, dieses Schemas der Sittlichkeit, keine anderen als Einzelentscheidungen und individuelle Begriffe zu kennen. Wer also nach einer vollständigen Erwägung der Sachlage den Spruch seines Gewissens verwirft, der handelt unsittlich, und notwendigerweise auch im Sinne der Staatsräson falsch. Denn in dieser Sphäre, wo die Gesamtheit der nationalen Kultur zur Frage steht, kann eine jede Handlung nur aus dem gemeinsamen Zentrum von Persönlichkeit und Welt, dem sittlichen Gefühl heraus getroffen werden. Im Bereich des Staates, der sich seiner sittlichen und kulturellen Bedeutung bewußt ist, fällt das staatlich und das sittlich Notwendige zusammen: es ist ein und dasselbe. Das bedeutet einerseits die Verwerfung aller nur scheinbaren Vorteile, aller aus reinem Machtstreben oder aus anderen einseitigen Interessen geborener Gelüste, die versuchen, Teile des Staates für sein ganzes Wesen auszugeben; andererseits aber befreit diese Erkenntnis den Staat von der Bindung an irgendeinen abstrakt allgemeinen Grundsatz oder ein sittliches Gut, das höher wäre als er. Wir haben hier die höchste Sphäre der sittlichen protestantischen Auto-

nomie erreicht, die im Staatsmann gipfelt, der seine sittliche Form mit dem Inhalt der in ihm lebendigen Allgemeinheit, seiner Nation, erfüllt. Gott und der Teufel, so hat Friedrich Meinecke geschlossen, seien zugleich in dem unheimlichen Gebilde der Staatsräson lebendig. Auch wir teilen diese Meinung. Aber wir verallgemeinern sie: sie sind in jeder Wirklichkeit, in jeder Handlung, in jedem Werk, in jeder Idee zusammen lebendig. Auch im Sittlichen stehen sie sich nicht gegenüber als allgemeiner Gedanke einerseits, als unvernünftiges Leben andererseits. Vielmehr ist jeder Erfahrungsinhalt zwiespältig, zugleich Inhalt, zugleich Form; ist jede Tat aus Gutem und Bösem gemischt; ist gut zu nennen allein ein guter Wille — ein Wille also, der noch nicht zum Inhalt gekommen, noch nicht Tat geworden ist. Und doch ist es erst die Tat, die über Gott und Teufel, über Gut und Böse triumphiert, indem sie eine neue Einheit darstellt: sie enthält in sich die ursprüngliche, vor und über allen Gegensätzen stehende »Gottheit«, die allein die Kraft hat, dem persönlichen Leben und dem Leben der Völker einen Sinn zu geben, nach dem es verlangt: den Sinn, der sich außerhalb der religiösen Sphäre der »vollendlichen Totalität« nur in dem zeitlich unfaßbaren Moment ausspricht, indem vor der Weihe der Tat der Streit zwischen Gott und Teufel verstummt.

Freilich: eine Möglichkeit hat das Handeln nach Staatssittlichkeit offen gelassen, die des Irrtums. Die von uns als höchste Spitze der Sittlichkeit bezeichnete Tätigkeit wird nur der wahrhaft geniale Staatsmann ausfüllen können. Jeder andere wird einmal in dem irren, was er für das wahre Interesse der Nation hält, und dann wohl vor sich selbst, aber schwerlich vor der Welt gerechtfertigt dastehen, zumal wenn er sittliche Konventionen oder gewichtige Interessen Anderer verletzen mußte. Dieses Risiko wird jeder tragen müssen, der als gewöhnlicher Sterblicher an die Spitze eines Staates gelangt ist, und bereit sein müssen, seine Person dem Ganzen zum Opfer zu bringen, nur seine Sittlichkeit nicht. Die menschliche Unvollkommenheit zusammen mit der menschlichen Bosheit und dem Druck der überindividuellen, materiellen und geistigen Kräfte gibt der Politik erst den gefährlichen, unberechenbaren und vielfach unsittlich wirkenden Charakter, der ihr durch die Jahrhunderte hindurch angehangen hat. Wir haben ein Staatsideal aufgestellt, das dem Staat und dem Menschen die Möglichkeit zu den höchsten ethischen Leistungen gibt. Aber man darf die Wirklichkeit darüber nicht vergessen. Wenn wir jetzt, im Jahre 1925, die Augen vom Schreibtisch heben und auf die Staaten der Gegenwart richten, finden wir zweifellos wenig von

dem Ideal unserer Gedanken in die Wirklichkeit übersetzt; im Gegenteil, die europäische Staatengesellschaft kann sicherlich seit 10 Jahren mehr Abscheu und Verachtung erregen als Bewunderung und Liebe. Das braucht uns an sich nicht zu beirren; wir kennen den abgrundtiefen Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit — und der Kultus des Ideals gedeiht in den Zeiten der Not besser als in denen des Glücks. Gerade im heutigen Deutschland zwingt uns das praktische Bedürfnis vielleicht noch mehr als theoretischer Erkenntnisdrang dazu, unser Verhältnis zum Staat an der Wurzel zu erfassen. So ist es kein Widerspruch, sondern unmittelbar verständlich, daß gerade der das Werthafte am Staat zu würdigen strebt, dem in seiner beruflichen Arbeit seine alltägliche Erscheinung am nächsten vor Augen steht. Und auch dem Staat, wie er ist, wird er trotz seiner Mängel und Unsittlichkeiten die Rechte nicht versagen können, die sich aus seiner sittlichen Grundlage ergeben. Aber die Tatsache, daß wir diesen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit feststellen können, stellt uns vor ein neues Problem. Die Linie führt hier vom Staat zu dem Individuum zurück, das ihn erkennt. Der Erkennende steht zwar nicht außerhalb des Staates — unsere Denkungsart ist dafür zu vielfältig durch den Unterbau der sozialen Verhältnisse bedingt. Aber er erhebt sich doch in gewisser Weise über den Staat, indem er die Frage stellt, was er ist, und ob er zu bejahen oder abzulehnen sei. In sich ruft das erkennende Individuum eine höhere Instanz an. Das ist ein Zeichen, daß es nicht restlos in der Gemeinschaft aufgeht. Pflichten genug haben wir für das Individuum gefunden. Die Frage geht jetzt nach seinen Rechten gegenüber diesem Leviathan.

Der Staat ist Lebenszusammenhang; er ist unentrinnbar; er ist Schicksal. Aber er muß zugleich sittlich, werthaft aufgefaßt werden, oder auch er kann nicht bestehen. Er ist also ebenso abhängig von seinen Bürgern wie diese von ihm. Der Staat kann schlecht sein; er ist stets unvollkommen. Aber er trägt in sich das Sollen, ihn zu bessern. Wir sind mit ihm zu Gedeih und Verderb verbunden: bessern wir ihn nicht, so gehen wir tatsächlich und sittlich, und mit uns unsere Zukunft zugrunde. Der noch so schlechte Staat stellt uns die Forderung: Arbeite im Staate, arbeite am Staate. Geh schließlich soweit, diesen wirklichen Staat zu bekämpfen, aber wolle zugleich einen neuen besseren! Denn hinter dem unvollkommenen Sein steht das sittliche Gut, die Forderung nach der Gemeinschaft freier Personen. Die Geschichte hat zugleich mit der Entdeckung der wahren sittlichen und kulturellen Natur des Staates eine Schranke nach der anderen fallen lassen, die den Einzelnen von der Mitarbeit fernhielt.

Heute ist sie unentrinnbare Pflicht. Im staatlichen Interesse zu handeln, versuchen, ihn nach dem eigenen Gewissen zu formen: das befreit den Menschen wieder vom Druck der schlechten Wirklichkeit, die jeder Staat mit sich führt, und hebt ihn dazu empor, das Ideal mit seinem persönlichen Inhalt zu erfüllen. So erhebt sich der Mensch über den wirklichen Staat, zu dem Ideal, dem sein Werk gilt, das aus der Innerlichkeit des Menschen entsprungen sein Werk i s t. Aber er darf nicht vergessen, daß der Staat Geltung und Wirklichkeit, Lebenszusammenhang, Schicksal ist. Wer aus persönlicher Gewissensüberzeugung die Satzungen des Staates übertritt oder angreift, wird schuldig. Beide Quellen der Sittlichkeit, die persönliche und die objektiv gewordene allgemeine, haben gleiches Recht. Solange das objektive Recht noch gilt, d. h. die Macht hat, sich durchzusetzen, solange es noch vom Staate und der Volksgemeinschaft getragen wird, liegt es in seinem Wesen und seinem Zweck, den Uebertreter zu strafen. Wer handelt, verläßt das Gebiet des Inneren und tritt in die Objektivität ein. Diese Welt ist die Sphäre des erscheinenden Sittlichen, des Allgemeinen, des Staates: niemand kann sich hier über seinen eigenen Lebenszusammenhang hinausheben. Das sittliche Recht des Einzelnen hat keinen objektiven Inhalt, soweit es individuell ist. Das Recht des Staates dagegen ist fest, objektiv. Daher geht es dem des Einzelnen vor — solange es in dem sittlichen Bewußtsein des Volkes noch als Recht verankert ist. Hier entscheidet schließlich der Erfolg, der Kampf. Der Dualismus des Lebens, der den Widerspruch und das Sollen hervorruft, spiegelt sich auch in dem tragischen Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit. Im äußeren Leben herrscht, unentrinnbar, die Notwendigkeit und das Recht des Staates, auch dann, wenn eine bestimmte Gestalt des Staates zerbrochen werden muß, um der Umgestaltung des Kulturlebens der Nation gerecht werden zu können: über den wechselnden Erscheinungen bewahrt hier der Staat nach Bismarcks Wort seine »permanente Identität«.

Aeußerlich behält der Staat also Recht. Er behält das Recht auf unser sittliches Handeln.

Wohl bedeutet es eine Erhebung des Menschen über den Staat, wenn er den Staat, wenn er den wirklichen Staat zu dem Idealbild einzugestalten sucht, das in seinem Geist wohnt. Aber so entrinnt er dem Staat noch nicht. Und doch gibt es eine Tiefe des Persönlichen, die dem Staat im wahren Sinne überlegen ist. Alle Anerkennung und Verwirklichung von Werten beruht im tiefsten Grunde auf einem persönlichen Willen; der sittliche Entschluß, der ein Sollen bejaht, ist die Grundlage des werthaften

Lebens überhaupt. Kants große Entdeckung der autonomen Persönlichkeit können wir uns voll zu eigen machen: es ist die Größe des Menschen, daß er das Reich der Freiheit in sich trägt. Diesem Innersten der Persönlichkeit stehen die allgemeinen Geltungen der Werte, die Notwendigkeiten der Außenwelt und die zugleich werthaften und inhaltvollen Zwischengebilde entgegen, deren eines der Staat ist. Die Freiheit allein vermag diesem Aeußeren einen Sinn geben: im Gewissen erkennen wir den »geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unseres Ich« mit dem Transzendenten wie auch mit der Welt in ständiger Wechselwirkung steht. In der frei schaffenden Tat, der Tat im weitesten Sinn, die auch das Erkennen und Bilden jeder Art einschließt, erlebt der Mensch den Sinn des Lebens, das Zusammentreten von Form und Inhalt, von Mensch und Gott, das die Abgründe des Seins und Geltens für einen Augenblick überbrückt und ihn die unmittelbare Einheit des Universums erleben läßt. Auf dieser individuellen, immer wieder neu und von neuen Menschen getanen Tat beruht unser ganzes Kulturleben, beruhen alle Güter und alle Geschichte, beruht auch der Staat. Nur das Individuum vermag der Welt, vermag dem Staat einen Sinn zu geben. Das Ergebnis seines Handelns allerdings gehört dem Individuum nicht mehr allein: im Handeln ist es aus seiner Innerlichkeit hinausgetreten in die Schicksalsreihe hinein, die von den unzähligen Taten der Einzelnen geschaffen und lebendig gehalten wird: es tritt ins Reich der Wirklichkeit und Kausalität und wird schuldig, wenn es diesem seine reine Innerlichkeit entgegensetzen will.

Im B e w u ß t s e i n des Lebenssinnes aber, den der Mensch in sich trägt, und der Offenbarung des Transzendenten, die er in der Freiheit empfängt, wächst er über alle staatliche und irdische Gebundenheit hinaus in die Sphären, deren Erkenntnis und Genuß sonst nur dem Glaubenden zuteil wird.

Notizen.

Rudolf Otto, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Elfte Aufl. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

Ottos Buch gehört zu den wenigen philosophischen Werken der Gegenwart, deren hohe Bedeutung gleich von Anfang an erkannt worden ist. Seit seinem erstmaligen Erscheinen (1917) erfreut es sich einer stetig wachsenden und schon beinahe allgemein gewordenen Anteilnahme. Es ist niemals »Mode« gewesen, aber eine Auflage folgte der anderen. Und der Widerhall, den die Gedanken des Verfassers allüberall fanden und noch finden, ist der lebhafteste, den man sich nur wünschen kann.

Man fühlt: dieses Buch ist »aktuell« im besten Sinne des Wortes, nämlich im Sinne einer Geschichtsmetaphysik, die an eine dauernde Vordergrundsbewegung alles Geistigen glaubt, welche von einzelnen Werkmeistern getragen wird. Wer sich über die augenblickliche philosophische Problemlage klar zu werden sucht, der muß deshalb Ottos Gedankengänge in erster Linie einer geistesgeschichtlich orientierten Betrachtung unterziehen. Er muß die Ausführungen über »das Heilige« zu verstehen versuchen aus Voraussetzungen und Zusammenhängen nicht bloß subjektiver und persönlicher, sondern vor allem auch objektiver und historischer Art.

Um eine »Einbeziehung der Probleme Rudolf Ottos in die philosophische Problemgeschichte überhaupt« handelt es sich. Wäre eine solche gelungen, dann hätte man zugleich ein Bezugssystem, an dem orientiert man auch an die jüngsten Werke der krisenhaft-bewegten Religionsphilosophie heranzugehen vermöchte. In diesem Sinne ein paar Andeutungen.

Ottos Problem ist das Problem des Irrationalen. Die beiden Ahnherren seiner philosophischen Ausdruckgebung sind Kant und Schleiermacher.

Kants grundlegende Leistung für die philosophische Stellung und Auflösung des Irrationalitätsproblemes wurde noch niemals in helleres Licht

gestellt als von Heinrich Rickert in seinem jüngst erschienenen Kantbuch. (Vgl. mein ausführliches Referat in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, S. 303 bis 314.) Kant war der Vollender und der Ueberwinder des von Max Weber sogenannten »Europäischen Rationalismus«. Indem er die Grundlagen der Wissenschaft kritisierte, gewann er zugleich die Möglichkeit, jenem »Anderen«, das vor allem mit dem Christentum aus dem Osten in unsere westliche Kultur einbrach, seinen Platz zu bestimmen. Zwar hatte schon das Mittelalter eine »Synthese« von rationalen und irrationalen Mächten und Kräften erreicht gehabt, aber diese Synthese war nach einem mehrhundertjährigen Bestehen zerbrochen. Kant gab dem seither um seine Ruhe gebrachten, zwischen Glauben und Wissen hin und her schwankenden Bewußtsein die Möglichkeit eines Friedens.

Freilich hat er selbst noch keine Religionsphilosophie zu schaffen gewußt, die einem wahrhaft religiösen Gemüt genügen könnte. Den Begründer einer modernen, den irrationalen Charakter der Kunst würdigenden philosophischen Aesthetik darf man ihn nennen — die Religionsphilosophie dagegen hat Kant bloß die Absteckung eines leeren Raumes, eines transzendentalen Ortes zu verdanken; für ihren Aufbau hat er wenig oder nichts getan. Hier war Schleiermacher sein Schüler und Erbe. Und zwar gerade in seinem romantischen Frühwerk: in den Reden über die Religion.

Zwischen den Reden über die Religion und uns liegen fünf Vierteljahrhunderte. Was ist während dieser Zeit geschehen und inwieferne hat sich unsere Einstellung zu den Problemen notwendigerweise geändert?

Zunächst war die kantische Philosophie zum System ausgebaut worden. Fichte, Schelling und Hegel gingen auf Grund der kritischen Leistung an die »Gegenständlichkeit« selber heran: nicht an einem bloßen Unterscheiden von Theoretischem und Atheoretischem fanden sie Genüge; sie beschäftigten sich mit den »Dingen, die allein des Begreifens wert sind — Gott, der Natur und dem Menschen« (Schelling). Dies führte aber in mancher Hinsicht zu einer Erneuerung des Europäischen Rationalismus, die in Hegels Panlogismus scheinbar gipfelte.

An der Klippe des Irrationalen ging denn auch der Deutsche Idealismus vorderhand einmal in die Brüche. Und zwar trat dieses Irrationale unter den verschiedensten Masken auf. Es triumphierte als ewig unfaßbares An-sich, als blinder Urwille; es spukte im Zufall; es lastete im Stoff; es regte sich im Unbewußten. Die Gegnerschaft Hegels und Schleiermachers dauerte auch nach dem Tode beider noch fort: was in Theologen wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann an ursprünglicher Religiosität steckte, das hielt trotz Hegel an Schleiermacher fest. An Schleiermacher schulte sich Dilthey: der modernste unter den Geisteshistorikern, der für das Irrationale am offensten ist. Es war kein Wunder, daß es dann auch gerade er war, der die irrationale Unterkellerung des Deutschen Idealismus bloßgelegt und im Werdegang des jungen Hegel

aufgezeigt hat. (Vgl. meinen Aufsatz »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 340 ff.) Doch davon später.

Das Neunzehnte Jahrhundert, das sich zwischen uns und Schleiermacher ausdehnt, ließ nicht nur Kants Kritizismus im System des Deutschen Idealismus schier versinken — es führte ihn auch als Neukantianismus wieder empor. Die irrationale Bewegung der Romantik verebbte; die Naturwissenschaft nahm einen mächtigen Aufschwung: ihre Leistungen und das weltanschauliche Pathos ihrer Hauptvertreter erinnerten an die Nova scientia der Renaissance. Abermals suchte die Philosophie das letzte Wort zu sprechen, aber nur im Anschluß an Kant konnte das geschehen, wenn der Zusammenhang mit der »exakten Forschung« gewahrt bleiben sollte.

In einer Hinsicht allerdings mußte der Neukantianismus den Problembezirk der ursprünglichen Transzendentalphilosophie alsbald erweitern. Es galt die breite Masse der Geschichtswissenschaft in die neu erstehende »Wissenschaftslehre« einzugliedern. Für den gegenwärtigen Zusammenhang sind die dahin strebenden Versuche insoferne von Bedeutung, als eben gerade die Geschichte in jenen Blütejahren der Naturwissenschaft mehr und mehr der Sammelort alles Irrationalen in Welt und Menschenleben geworden war.

Heute sind wir so weit, daß wir auf die Leistungen des Neukantianismus als auf etwas Abgeschlossenes und Fertiges zurückblicken können. Ihre historische Bedeutung steht fest und kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wenn Lotze einmal schrieb, daß er den »Mangel an Beharrlichkeit und Zähigkeit als den gewöhnlichsten Fehler beim Philosophieren betrachte«, so darf man sagen, daß Forscher wie Cohen und Riehl, Windelband, Natorp und Rickert alles dransetzten, um sich dieses Fehlers nicht mehr schuldig zu machen. Gerade die kritische Leistung Kants, der gegenüber die metaphysische allerdings in den Hintergrund trat, wurde von ihnen revidiert und zur exakten Wissenschaft ausgebaut. Was das für das Problem des Irrationalen zu bedeuten hat, liegt auf der Hand.

Es läßt sich heute ungleich schärfer stellen als vor hundert Jahren. Mit einer Genauigkeit, der gegenüber Schleiermachers Ausführungen verschwommen erscheinen, können wir heute, insoferne wir die Ergebnisse des Neukantianismus nur richtig ausnützen, das Atheoretische allem Theoretischen gegenüber »aussparen« und »für sich« zur Darstellung bringen. Freilich wird ebendamit zugleich der Eindruck einer »Macht im Leeren«, eines »Wirkungsbereiches im Unwirklichen« noch deutlicher. Wir haben das Rationale so tief gefaßt, wir haben so deutlich eingesehen, wie wurzelhaft es allem Bewußten seinen Halt gibt, daß uns »Irrationales in Reinkultur« (wenn ich so sagen darf) nicht nur fremdartig, sondern geradezu unmenschlich und schauderhaft vorkommt. Ja wir fragen uns vielleicht sogar, ob sich dergleichen auf dem Boden unserer vom Rationalismus durchdrungenen europäischen Kultur überhaupt findet — ob es in seiner theoretisch-formlosen Nacktheit nicht

etwas Ausgedachtes ist, ein Kunstprodukt, das selber noch auf die Rechnung der Ratio gesetzt werden muß, insoferne diese mit äußerster Anstrengung sich über sich selbst hinausschwingen möchte — und doch faktisch nichts weiter als den Begriff eines »Anderen« sich selbst gegenüber zustande bringt.

Aber so kann Der nicht denken, dem Irrationales einmal faktisch begegnet ist, der es (wie man zu sagen pflegt) »erlebt« hat. Zu Hause scheint ein solches Erleben ursprünglich im Orient zu sein, in den Landschaften des Alten Testamentes, in Asien, in Ostasien vor allem. Doch im Osten vermutet man ja auch die Heimat des Menschengeschlechtes! Jedem menschlichen Bewußtsein wird also doch wohl ein atheoretisches Gehaben prinzipiell möglich sein, in dem Irrationales auf eine unverständige Weise zu sich selber kommt. Und nur darin besteht wahrscheinlich der Unterschied zwischen Osten und Westen, daß man in Europa im Lauf der Jahrhunderte die rationalen Kräfte des Bewußtseins ausgebildet und »kultiviert«, die Wissenschaft erfunden und die theoretische Fragestellung schließlich in der Wissenschaftslehre auf sich selber gerichtet und zu einer feinsten Spitze ausgezogen hat — während man im Osten die irrationalen Mächte des Bewußtseins einer ebenso gründlichen und ebenso einseitigen Ausbildung unterwarf. Das Ergebnis war »Irrationales in Reinkultur«.

Die Romantiker träumten von einem solchen »Irrationalen in Reinkultur« auf Grund einer abstrakten Ueberlegung. Sie wußten recht gut, daß es sich um ein genaues Gegenstück zur Wissenschaftslehre handelte. Sie empfanden Sehnsucht darnach — und diese Sehnsucht machte sie eben zu Romantikern. Heute tauscht die westliche und die östliche Weltkultur ihre Besitztümer aus: der Asiate kommt zu uns und geht in die Schule des Europäischen Rationalismus und wir bekommen Dokumente religiöser oder religiös-künstlerischer Gattung in die Hand, in denen wir die letzten Ideale der Romantik — die nun leicht als die halbfrivole Höchstleistung eines wohldurchgeturnten Intellekts erscheinen — mit bangem Entsetzen wirklich erfüllt sehen. Wie europäisch-kultiviert muten uns jetzt Schleiermachers »Reden an die Gebildeten« an! Dünn und ungefüllt kommen sie uns vor, und viel zu konziliant gegenüber dem Unerbittlichen, das eine Begegnung mit dem »Heiligen« überall dort mit sich bringt, wo es in ungemischter Majestät waltet.

Nun zu Rudolf Otto. Er ist an Kant geschult: er sondert das Irrationale vom Rationalen, er sucht es in Reinkultur »nahe zu bringen«. Aber er begnügt sich keineswegs mit einer nur-kritischen Leistung. Er geht über den Kant des Neukantianismus hinaus: um die Sache selbst ist es ihm zu tun (um Hegels Lieblingsausdruck zu gebrauchen), um den Gegenstand, wie er im Vorwort der »Aufsätze das Numinose betreffend« neuerdings ausdrücklich betont hat. Mit allen Mitteln, die dem Schriftsteller zu Gebote stehen, mit einer Fülle von Beispielen vor allem, die besonders in den jetzt einen zweiten Band füllenden »Beilagen« ausgebrei-

tet sind, umschreibt und umwandelt er immer wieder das Eine, wie er es nennt: das Numinose. Soweit sein Vorhaben ein kritisches ist, soweit Otto das objektive Apriori des Heiligen wissenschaftlich zu erfassen sucht, soweit deckt sich sein Problem mit dem Problem Schleiermachers. In anderer Hinsicht aber hat er Schleiermacher weit hinter sich gelassen. Von der Selbstbesinnung geht er über zur Sachbesinnung und von der Sachbesinnung zu dem Heiligen als solchem: zu Gott. Denn nur insoferne Gott ist, überwältigt er.

Somit kommt in Ottos Werk abermals eine geistige Bewegung zu ihrem Abschluß. Gleichwie Schleiermacher auf der Grundlage des Kantianismus zum erstenmal mit abstrakter (freilich auch allzu kühl berührender) Reinlichkeit und Glätte herausstellte, was Hamann und Lavater, Stilling und Jakobi, Rousseau und Herder der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« entgegenzustellen hatten, und was der Pietismus des Achtzehnten Jahrhunderts überhaupt unverlierbar besaß — so ist Ottos Buch der notwendige Gegenwurf, die notwendige Ergänzung zu den Erkenntnissen des Neukantianismus. Erkennen heißt trennen: im Sinne dieses Grundsatzes ist auch Otto Kantianer. Mit einer scharfen Markierungslinie, mit der Feststellung eines rationalen »Einen« und eines irrationalen »Anderen« beginnt er. Aber er äußert sich gleichwohl gegenständlich über dieses »Andere«. Er stellt es im Medium des sprachlichen Logos dar. In diesem Sinne ist er Theo-loge. —

Hier erhebt sich nun aber ein bedeutsames Problem.

Bei uns in Europa erscheint nun einmal das Heilige höchst selten »in Reinkultur«. Wie alles und jedes, so ist auch das religiöse Erleben bei uns von rationalen Fäden durchzogen. Selbst bei denen, die das Numinose in seiner Nacktheit erfahren haben, bei den Mystikern des Mittelalters und bei Luther, erstickt die »Sache« nur allzu oft in dem großen Vorrat von Ausdrücken, Vergleichen und Begriffen, der nun eben einmal da ist und nicht so ohne weiteres weggeworfen werden kann. Das Religiös-Wesentliche aus dem »komplexen Zusammen« der sich ergebenden Ausdrucksgebilde vermag überhaupt erst herauszuschälen, wem von einem Denker wie Otto die Augen dafür geöffnet worden sind, wer die rationalen Hüllen und Vorstufen zu »ignorieren« und zum irrationalen »Kern« vorzudringen gelernt hat. Und es ist noch eine Frage, ob es sich in den außereuropäischen Kulturen letztlich nicht genau ebenso verhält! Wer erst einmal (wie der Verfasser dieser Zeilen) daran zu zweifeln begonnen hat, ob jene feinste äußerste Spitze, in welche die Wissenschaftslehre des Deutschen Idealismus die Theorie auszog, nun auch tatsächlich Rationales »in Reinkultur« darstellt, wer vielmehr erkannt zu haben glaubt, daß bereits das Urphänomen des Theoretischen allemal in Atheoretischem verhaftet ist und gar nicht anders bestehen kann — der zweifelt auch an der Möglichkeit von Ir-

rationalem »in Reinkultur« selbst im Orient, wo ebensoviele Jahrhunderte an der Erreichung dieses »Letzten« gearbeitet haben wie bei uns an der Wissenschaftslehre. Die erlebnismäßige Ausschließlichkeit von Göttlichem wird eben doch immer nur annäherungsweise erreicht. Die »wirkliche«, d. i. rational-durchgriffene Welt versinkt selbst in der Ekstase nur bis zu einem gewissen Grad. Versänke sie vollkommen, so würde auch Gott versinken!

Ich versuche diese Behauptung hier nicht weiter deutlich zu machen; denn sie läßt sich bloß mit den feinsten Präzisionswerkzeugen des Neukantianismus begründen. Das »Problem«, das Otto noch nicht gelöst hat, kann auch ohne eine solche Begründung ausgesprochen werden. Es bleibt wichtig auch dann, wenn man nicht zugibt, daß es sich bereits bei der Herausarbeitung des religiösen Apriori erhebt.

Wer die Frage nach dem Gegenstand des Heiligen vollkommen beantworten möchte, der muß diesen Gegenstand, nachdem er ihn zunächst möglichst isoliert hat (wobei er »paradox« geworden ist; er hat Gegenständlichkeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung verloren; er ist eben zu dem geworden, als das er in Augenblicken »starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« »fasziniert«: zu einem Numinosum) wieder in die Beziehungen hineinstellen, in welchen er für gewöhnlich in irrational-rationaler Verkettung zum Bewußtsein kommt. Dann erst wird es nicht nur wieder möglich, den weiten Kreis von theologischen Fragen neu zu erfüllen, der die Verwalter und Bewahrer des Deutschen Idealismus im Neunzehnten Jahrhundert — ich nenne vor allem A. E. Biedermann — beschäftigt hat, sondern dann wird man auch erst tatsächliche Religiosität, wie sie die Geschichte in breiter Masse darbietet und wie sie allemal irrational-rationale Glaubensgebäude und Heilsordnungen errichtet, voll zu würdigen und zu verstehen wissen. Allzulange erschöpfte man sich bei ihrer Betrachtung im Nachprüfen des Rationalen. Heute starrt man wie hypnotisiert aufs Irrationale hin. Gewiß, seine Herausarbeitung bedeutete eine Notwendigkeit und einen Markstein! Aber nachdem sie nun in zwiefachem Anlauf von Schleiermacher-Otto vollbracht worden ist, handelt es sich um ein neues Problem: um das Problem der Verknüpfung von Irrationalem und Rationalem.

Man ist gewohnt, von »Verknüpfung« nur innerhalb des Theoretischen zu sprechen. Hier steht eine höhere Synthesis: die Synthesis von Theoretischem und von Atheoretischem (die doch nicht selber wieder eine im engeren Sinne theoretische, eine »nur und-bezügliche« Syn-thesis sein kann!) in Frage. Und dieses »neue Problem« ist überhaupt gar nicht so neu. Es ist das alte Problem Hegels.

Hegel lebte und webte in den historischen Tatsachen der faktischen Auskristallisierung des lebendigen Geistes zu komplexen Gegenständlichkeiten, zu irrational-rationalen Gebilden. Daß er »Irrationales in Reinkultur« so gut zu erfassen verstand

wie Schleiermacher, zeigte Dilthey auf Grund der seitdem erschlossenen Jugendschriften. Aber Hegel war mit dem Irrationalen »an sich« nicht zufrieden. Er ist zum Gegenstand Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung vorgedrungen. Vielleicht zu früh!

Die Herausarbeitung des Irrationalen auf Grund der kantischen Leistung war um die Wende des Achtzehnten Jahrhunderts noch nicht zu völliger Klarheit gediehen; die Markierungslinie zwischen Theoretischem und Atheoretischem stand damals noch nicht fest. Dazu kam die Hegel widerwärtige Propaganda, welche die Romantik für das Irrationale machte. Sie trieb ihn geradezu in eine Abwehrstellung hinein: die Synthese von Rationalem und Irrationalem, welche sein Werk in sich begriff, zeigte schließlich doch ein Uebergewicht an theoretischer Formgebung. Panlogismus überzog das von Kant-Schleiermacher kritisch herausgearbeitete »Eine« und »Andere« — das Rationale und Irrationale — mit einem dialektisch-geknüpften Gewebe und verbarg so die Tatsache eines beständigen Einschlags von Irrationalem (als ein vom Rationalen zu Unterscheidendes!) beinahe wieder dem Bewußtsein. Das System mußte notwendig als ein Rückfall in unsere europäische Tradition, ja als eine äußerste Aufgipfelung des Rationalismus erscheinen.

Aber gerade deswegen müssen wir das alte Problem heute zum zweiten Male zu lösen versuchen: auf Grund der empiriegesättigten Leistungen des scheidegewaltigen Neukantianismus und des Irrationalismus eines Rudolf Otto!

Ich erblicke in dem Vortrag »Mystik und Rationalismus« von Christian Janentzky einen vielversprechenden Anlauf dazu.

Freilich möchte ich nicht dafür einstehen, daß Janentzky meine oben vorgetragene Ueberzeugung von der atheoretisch-theoretischen Gegenständlichkeit auch des Religiösen im vollen Umfange teilt. Führt sie ja doch weltanschaulich zu einer Art von Pantheismus — bei ihm aber handelt es sich um nichts anderes als um eine möglichst exakte Antwort auf die Frage: was ist Mystik? Mystik ist jedoch »eine eigentümliche Deutung der Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem« (S. 9) und nimmt innerhalb der Sphäre des Religiösen eine Sonderstellung ein. Was den Mystiker zum Mystiker macht, das ist getrennt zu halten von alledem, was zum Theismus oder zum Pantheismus zu führen pflegt.

Aber insoferne kommt Janentzky der geforderten (von Otto vernachlässigten) Problemstellung doch entschieden nahe und bewegt er sich sogar geradezu in der Linie der Hegelschen Geschichts-Besinnung, als er seine Aufgabe von vorneherein historisch fundamentiert und vom Anfang bis zum Ende an dem »Gegenstand« »tatsächliche, geschichtlich faßbare mystische Religiosität« orientiert ist. Obwohl er also eine theoretische Formel, eine Definition von Mystik anstrebt, so erwartet er sich diese doch nicht auf dem Wege der heterothetischen Setzung eines »Anderen«, dem »Einen« gegenüber. Das Göttliche, dem der Mystiker sich zu verbinden strebt,

wird von ihm überhaupt nicht »an sich« herausgearbeitet (wie bei Otto das Numinose) — mag es immerhin auf irgendwelche Weise »sein«, Janentzky spricht nicht davon, und gerade dieses Schweigen ist im Sinne der Mystik. Nicht einmal als das Irrationale möchte er es bezeichnen und noch weniger als etwas Suprarationales. Sondern lediglich als ein Transrationales tritt es im Mystiker ins Bewußtsein: als ein religiöses Bestreben von rationalen Gefügen und Gebundenheiten aus, über dieselben weg, in Irrationales hinein.

Ich möchte dieses Transrationale in der Terminologie der voraufgegangenen Ausführungen (d. h. in der Terminologie des Deutschen Idealismus) als ein synthetisches Prinzip bezeichnen, und zwar gerade als jenes synthetische Prinzip höchst eigentümlicher und »höherer« Art, das wir eben dann suchen, wenn wir die bedeutungsvolle Frage nach der Verbindung von Rationalem und Irrationalem stellen. Um »Beziehung«, um »Verknüpfung« handelt es sich auch für den Mystiker. Aber nicht um jene Syn-thesis, welche der theoretische Mensch vollzieht, wenn er ein Eines (z. B. Form) mit einem Anderen (z. B. Inhalt) verbindet. Die »Beziehung« zwischen Mensch und Gott ist nicht von dieser Art. Sondern von einer anderen, die mir im Begriff des Transrationalen höchst glücklich getroffen zu sein scheint.

An einer Reihe von Beispielen weist Janentzky das Transrationale bei Mystikern im eigentlichen Sinne wie Meister Eckehart, aber auch bei Philosophen wie Spinoza (S. 15 ff. Auf die Ausführungen über Spinozas Akosmismus möchte ich besonders aufmerksam machen) nach, um zu einer Darstellung des »mystischen Idealtypus« zu gelangen. Ich betone: wie bei Otto, so handelt es sich auch bei Janentzky um die Sache selbst, um den Gegenstand. Aber die Gegenständlichkeit des mystischen Gott-Erlebens kann eben überhaupt nur konkret erfaßt werden, insoferne sie als eine eigentümliche Synthesis vom Rationalen zum Irrationalen, als ein transrationales Streben, dem historischen Sachverhalt nachbeschrieben wird. Die »rationale Substruktion« (S. 11) ist dabei ein sehr wesentlicher Faktor[1]).

Eigentümlich ist Janentzkys Verhältnis zu Hegel. Er zählt ihn zu den Rationalisten, bringt ihn mit Leibniz in eine Linie und stellt beide der

1) Rudolf Otto hat übrigens die Bedeutung einer solchen rationalen Unterlage neuerdings gleichfalls mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgehoben. Er gedenkt in dem Geleitwort, welches er den von Schûej Ohasama übersetzten Zen-Texten (Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Uebersetzt und eingeleitet von Schûej Ohasama, herausgegeben von August Faust. Gotha 1925) mit auf den Weg gibt, der dogmatischen Lehrbücher (šāstra's) des Buddhatumes, die nach Anschauung der Zen-Mystik »verbrannt werden müssen« um zur Erkenntnis zu kommen. Und er schließt mit dem Wunsche: würden wir sie doch erst kennen! »Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält.«

»religiösen Philosophie und Weltanschauung« Spinozas gegenüber. Das ist gewiß sehr verständlich. Wenn Weltverneinung und Weltlosigkeit der Mystik wesentlich zugehören, dann ist Hegels welterfüllende und weltbejahende Philosophie »von dem mystischen Ziel und Erlebnis weit entfernt«. Aber Janentzky kann nichtsdestoweniger mehrfach Worte aus Hegels Logik und Phänomenologie in seinen Zusammenhang ziehen und auch in seiner Auffassung von Spinozas Akosmismus berührt er sich mit Hegel (vgl. Enzykl. § 50). Doch damit nicht genug. Janentzky rechnet das triadische Denken zu den Merkmalen typisch mystischer Besinnung! Sollte da Hegel nicht doch am Ende gleichfalls eine unter die große Fragestellung »Mystik und Rationalismus« fallende Erscheinung sein?

Ich möchte hier keine Behauptung aufstellen. Einmal deswegen nicht, weil theoretisches Denken und religiöses Ahnen zum Aufbau einer solch umfassenden »Welt« wie der Hegelschen keineswegs genügen. Künstlerisches Gestalten kommt hinzu und wohl noch anderes mehr. Und dann auch deswegen nicht, weil es neuerdings Mode zu werden anfängt, an überragenden Denkern, die zu verstehen dem Verstand beschwerlich fällt, den »blinden Fleck« herauszuspüren, um sich ihnen wenigstens hier in seliger Ignoranz verbunden fühlen zu dürfen. Ich möchte lediglich fragen:

Sollte nicht jenem »Momente« des dialektischen Prozesses, das Hegel panlogistisch als das anti-thetische bezeichnet hat, als heimliche Triebkraft das Transrationale zum Grunde liegen? Deutlicher: ist der »Umschlag« vom Sein ins Nichts vielleicht a priori mystisch bedingt? Gesetzt den Fall, dies verhielte sich so: darf dann Akosmismus noch als das absolute Ziel und Schicksal aller Mystik bezeichnet werden? Gibt es dann nicht darüber hinaus noch eine Weltanschauung, derzufolge Sein und Nichts, Samsāra und Nirwāna identisch sind? Oder mit anderen Worten: eine Mystik, die ihren rationalen Unterbau (und damit die »wirkliche« Welt) ganz und gar mit ihrem Geiste erfüllt hat, ohne ihn zu vernichten?

Oder ist das eben keine Mystik mehr, sondern — Philosophie?

Hermann Glockner.

Otto Hölder, Die mathematische Methode. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen im Gebiete der Mathematik, Mechanik und Physik. Berlin 1924. 563 S.

An zusammenfassenden Darstellungen des philosophisch- mathematischen Problemgebiets ist in letzter Zeit kein Mangel gewesen; es braucht nur an die Werke Natorps, B. Russells, Conturats u. a. erinnert zu werden. Indessen rühren diese Darstellungen zumeist nicht von Mathematikern her, sondern von Logikern oder zum mindesten von Forschern, die außer im Grundlagengebiet keine schöpferische mathematische Arbeit geleistet haben. (Von H. Poincarés bekannten Büchern, die aber doch mehr Essaysammlungen als systematische Werke sind, wurde hier abgesehen.) Der Verf. des vorliegenden Werkes hat sich nun auf

den verschiedensten mathematischen Forschungsgebieten rühmlichst betätigt, und man darf daher an sein Buch mit der Erwartung herantreten, daß die große Forschungs- und Lehrerfahrung des vielseitigen Mathematikers der Problembehandlung ihren kennzeichnenden Stempel aufdrücken werde. Und man wird hierin nicht enttäuscht. Was das Werk des Verf. dem an den Grundlagenfragen der Mathematik interessierten Philosophen von vornherein als sehr wertvoll erscheinen läßt, ist, daß er überall aus dem Vollen schöpft, daß man einer geradezu souveränen Beherrschung des vielgestaltigen Stoffes auf Schritt und Tritt bei der Lektüre begegnet. Dazu kommt, daß das Buch in didaktischer Hinsicht sehr geschickt abgefaßt ist. Es ist in drei Teile geteilt, deren erster »Beispiele aus einzelnen Gebieten« umfaßt, »gewissermaßen die Urkunden, aus denen die logische Beurteilung der mathematischen Methoden geschöpft werden muß«. Hier werden aus allen Hauptgebieten der Mathematik, aus der niederen und höheren Arithmetik, der Analysis, der analytischen und synthetischen Geometrie und der Mechanik in sehr zweckentsprechender Weise typische Beweise und andere Betrachtungen ausgewählt und in einer, auch dem gebildeten Laien bei aufmerksamer Durcharbeitung durchaus verständlichen Art als Material für die logische Analyse bereitgestellt. Es folgt dann der wichtigste Teil: »Logische Analyse der Methoden«, der im folgenden noch näher beleuchtet werden soll, und der dritte: «Der Zusammenhang mit der Erfahrung.« Durch diese Anordnung wird erreicht, daß der Leser im Besitze einer gewissen Erfahrung aus dem mathematischen Forschungsgebiet ist, ehe er an die logische Analyse herantritt; es werden auch stets im Einzelnen die Dinge gewissermaßen zuerst vordemonstriert, und dann wird an dieses demonstrierte Material angeknüpft. Doch hat diese, von unten nach oben gehende Methode mit Induktion im Sinne der modernen Logik nichts zu tun, ebensowenig mit einer empiristischen Auffassung der Mathematik; dagegen kann man wohl Beziehungen finden zu dem echten aristotelischen Verfahren der »Hinführung« (ἐπαγωγή). Unter den modernen philosophischen Methoden erscheint sofort die phänomenologische als verwandt, und man kann sagen, daß in dem Hölderschen Buch mehr wirkliche Phänomenologie enthalten ist (trotzdem der Terminus in dem ganzen Werke nicht vorzukommen scheint), als in mancher Schrift, die sich explizit als phänomenologisch bezeichnet, aber eben auch nur — bezeichnet. Der Verf. benutzt in bemerkenswert freier Weise Anregungen aus den verschiedensten philosophischen Schriften der letzten Zeit; Sigwart, Mach und Meinong findet man, außer Natorp, am öftesten zitiert; außer den »Logischen Untersuchungen« Husserls scheint ihm keine phänomenologische Schrift bekannt zu sein. Nirgends zeigt sich eine so weitgehende Beeinflussung von irgendeiner Seite, daß man den Eindruck eines Vorurteils zugunsten einer bestimmten philosophischen »Richtung« erhält; es ist in den Augen

des Ref. gerade besonders wohltuend, daß man überall an die Sachen selbst herangeführt wird, daß auch die Kategorien und Begriffe, die zur Explikation der Tatbestände dienen, aus den Sachen selbst herausgearbeitet werden, daß man nie — wie so oft in der zeitgenössischen Philosophie — von vornherein zu wissen glaubt, zu welchem Ergebnis der Verf. infolge seiner Grundauffassung kommen muß — ohne Rücksicht auf die sachlichen Umstände.

Es ist im Rahmen dieser kurzen Anzeige völlig unmöglich, von dem reichen Inhalt des Werkes einen Begriff zu geben. Es sei daher lediglich hervorgehoben, was am schärfsten die Stellung des Verf. zu den jetzt aktuellen Problemen kennzeichnet. Dies kann man wohl am besten bezeichnen als die Hervorkehrung des spezifisch Mathematischen an der Mathematik, im Gegensatz zum Logischen einerseits und zum Empirischen andererseits. Dieses »spezifische Mathematische« ist gleichbedeutend mit den arithmetisch-kombinatorischen Grundoperationen und Grundgegenständlichkeiten. Der Verf. spricht hier von »synthetischen (konstruierten) Begriffen«. Es wird besondere Sorgfalt darauf verwandt, zu zeigen, daß sie nicht mit den Mitteln der üblichen formalen Logik abgeleitet werden können, auch nicht mittelst der Relationslogik. Denn jedem Versuch, die Arithmetik und Kombinatorik auf Logik zurückzuführen, läßt sich (wie im einzelnen gezeigt wird) entgegenhalten, daß in der versuchten Ableitung selbst schon versteckterweise arithmetisch-kombinatorische Operationen gebraucht werden. Dies wird beispielsweise an einem älteren Hilbertschen Versuch (aus dem Jahr 1900), die Arithmetik rein axiomatisch aufzubauen, nachgewiesen. (Es muß dazu bemerkt werden, daß heute Hilbert selbst auf einem anderen, den Bedenken Hölders, zum mindesten in dieser Form, nicht mehr unterliegenden Standpunkt steht.) Der Zahlbegriff, und zwar der volle Begriff der Anzahl (der von dem in gewissem Sinne einfacheren Begriff des »Stellenzeichnens«, der reinen Ordinalzahl, zu unterscheiden ist), wird als mathematischer Grundbegriff erkannt; dazu kommt der Begriff der endlosen Folge. Es wird gezeigt, daß alle Versuche, den Begriff der Reihenfolge auch bei einer unendlichen Menge von Elementen auf logische Relationsgesetze zurückzuführen, fehlschlagen müssen. (Leider sind dabei die nur in Begriffsschrift vorliegenden Versuche Freges und Russells nicht im einzelnen widerlegt worden.) Und positiv wird dargelegt, daß die auch nach H. Poincaré wichtigste mathematische Schlußweise von n auf $n + 1$ nebst verwandten Verfahrungsweisen den Kern eines spezifisch arithmetischen, auf nichts anderes zurückführbaren Verfahrens bildet, dem eine spezifische, mit anderen unvergleichliche »arithmetische Allgemeinheit« zukommt. Dieses Verfahren beruht auf der »Beobachtung« (was aber nicht im empirischen Sinn zu nehmen ist) der eigenen »rein synthetischen« Denktätigkeit in der Arithmetik und der »hypothetisch-synthetischen« Tätigkeit in der Geometrie und Mechanik. »In der Arithmetik werden nur die aus

unserer eigenen Tätigkeit entspringenden Gebilde samt ihren Relationen für sich beobachtet und untersucht, während in der Geometrie jedes eingeführte Element und jeder getane Schritt noch außerdem als anschaulicher Teil einer Figur oder als Operation in einer Konstruktion eine Bedeutung hat« (S. 295). Die arithmetische Allgemeinheit spielt nun insofern eine Rolle, als »die Tätigkeiten, durch welche in jedem Einzelfall der Begriff zu definieren ist, unmöglich für alle Fälle, die doch in unendlicher Anzahl vorhanden sind, wirklich vollzogen werden können. Hier kann aber doch die betreffende Tätigkeit allgemein so bezeichnet werden, daß sie dadurch für jeden vorkommenden Fall klar und bestimmt wird. Die Tätigkeiten ordnen sich, wie wir sagen, einer Regel unter« (aus S. 298). Diese Bezeichnung gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn sie nicht eine eindeutige, sondern eine »vereinfachte« Abbildung der wirklich zu vollziehenden Tätigkeiten darstellt. Indessen bedeutet das keineswegs einen Ersatz von mathematischen Gegenständlichkeiten durch bloße Zeichen, sondern einen »Ueberbau von (unter Umständen selbst schon synthetischen) Begriffen durch synthetische Begriffe«. Die Allgemeinheit einer Formel von der Art des binomischen Satzes (der Entwicklung der Potenz $(a + b)^n$ in eine Summe von Produkten der Form $a^i b^k$) liegt nicht nur in der Zahl n, sondern »alle die vorkommenden Relationen von Gliedern, Faktoren usw., die in den Begriffen des Vorhergehenden und Nachfolgenden usw. gegeben sind, die überhaupt durch die Tätigkeit des Setzens und Aufhebens, des Zusammenfassens und Trennens, des Ordnens und Zuordnens bewirkt werden«, sind im arithmetischen Sinn allgemein zu nehmen. Das ganze Rechnungsverfahren »stellt einen synthetischen Allgemeinbegriff vor, der mit einer Anzahl ähnlicher Begriffe, nämlich mit den in dem Verfahren enthaltenen Teiltätigkeiten, durch Relationen verbunden ist«. In dieser Weise überbauen sich neue synthetische Begriffe über (in diesem Falle) bereits selbst synthetische, und dieser Ueberbau ist das eigentlich entscheidende Verfahren, auf das sich die Allgemeinheit der Buchstabenrechnung in allen höheren Fällen, der Schluß von n auf $n + 1$ u. ä. gründen. Es ist begreiflich, daß auf Grund der dargelegten Auffassung das Problem der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik rein sachlich gelöst wird. Die Arithmetik des Endlichen und Endlosen (d. h. des Unendlichen von der Art der unbegrenzten Zahlenreihe) läßt sich vermöge der erläuterten Synthesen von innen heraus rein sachlich begründen. »Die Widerspruchslosigkeit der Geometrie wird bewiesen auf Grund der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik. Die Widerspruchslosigkeit der Arithmetik muß aber durch den folgerichtigen Aufbau ihrer Begriffe dargetan werden. Glaubt man, die Arithmetik auch auf Axiome gründen zu müssen, so ergibt sich die neue Aufgabe, nunmehr auch die Widerspruchslosigkeit der Axiome der Arithmetik zu beweisen. Dieser Beweis könnte aber, wenn kein Beweis ohne Axiome möglich wäre, nur auf Grund wiederum neuer Axiome geführt werden usw.

Man käme also schließlich auf einen recursus in infinitum, der zu keiner vollständigen Begründung führen könnte« (S. 325). Es wird also die Notwendigkeit und Möglichkeit einer »absoluten« Begründung der Arithmetik behauptet. Indessen die Arithmetik umfaßt nicht das Gesamtgebiet der reinen Mathematik. Es fragt sich, ob die Analysis, die mathematische Theorie des Kontinuums, ebenfalls in der angedeuteten Weise synthetisch begründet werden kann. Das ist in der Tat die Frage, die augenblicklich im Brennpunkt des Interesses steht; sie hat den gegenwärtig anhängigen Streit um die Grundlegung der Mathematik hervorgerufen. Der Verf. hat schon im Jahre 1892, in einer Rezension in den »Göttinger Gelehrten Anzeigen« darauf eine verneinende Antwort gegeben, die in dem vorliegenden Werke ausführlich begründet wird. Man kann danach, sei es mittels der Dedekindschen »Schnitte«, sei es anderswie, die irrationalen Zahlen einwandfrei definieren und die Rechnung mit ihnen begründen. Aber man kann nicht »die Gesamtheit aller Irrationalzahlen rein arithmetisch erhalten . . . Bedenkt man, daß die Definition jedes Schnittes ein besonderes Gesetz erfordert, so bedeutet der Begriff der Gesamtheit aller Schnitte, daß wir glauben, uns die Gesamtheit aller der Gesetze, die noch einer gewissen Forderung entsprechen, denken zu können. Eine solche gänzlich unbestimmte Gesamtheit dürfte aber einen unzulässigen Begriff vorstellen; demgemäß bin ich der Ansicht, daß das Kontinuum nicht arithmetisch erzeugt werden kann« (S. 194). »Rein logisch kann man also nicht beweisen, daß das Kontinuum mit seinen Axiomen niemals auf einen Widerspruch führen kann« (S. 351). Bis hierher stimmt der Verf. in seiner Grundauffassung mit den sog. »Intuitionisten« Brouwer und Weyl im Wesentlichen überein. Aber er nimmt sofort darauf eine überraschende Wendung. Er fährt nämlich wörtlich fort: »Trotzdem werden die wenigsten bereit sein, auf die Teilgebiete der Mathematik, die vom Kontinuum Gebrauch machen, zu verzichten. Man kann ohnehin für die Einführung dieses Begriffs nicht nur Erfahrungstatsachen (? d. Ref.), sondern vielleicht auch innere Gründe geltend machen, und wenn man überhaupt eine Form als »reine Anschauung a priori« im Sinne von Kant oder als eine Art von »Platonischer Idee« gelten lassen will, so dürfte sich dazu die Idee des einfachen Kontinuums eignen« (S. 357—358). An dieser Stelle müssen wir, als der einzigen des Buches, prinzipielle Bedenken gegenüber der Auffassung des Verf. hegen. Es erscheint uns gänzlich unmöglich, das Kontinuum zuerst als einen unvollziehbaren Begriff hinzustellen und dann doch nachträglich als »intuitive Urform«, als »Platonische Idee«, wieder einzuführen — letzten Endes nur aus dem pragmatischen Grunde, um die klassische Analysis in ihrem hergebrachten Umfang retten zu können. Dies widerspricht gänzlich der sonstigen vorsichtig-kritischen Haltung des Verf. und erscheint als ein nicht zu begründender Gewaltakt. Trotz der Versicherung des Verf., daß für die Annahme des Kontinuums im Gegensatz

zu anderen »ursprünglichen unendlichen Gesamtheiten«, wie z. B. der sog. »2. Zahlenklasse« Cantors, »innere und äußere Gründe sprechen«, kann sich der Ref. von einem derartig durchgreifenden »inneren« Unterschied nicht überzeugen [1]). So sehr man die sonstigen feinsinnigen Analysen der synthetischen Begriffsbildung, die der Arithmetik zugrunde liegt, besonders von einem phänomenologischen Gesichtspunkt aus begrüßen muß, so entschieden muß man sich gegen einen derartigen intuitiven Ansatz en bloc wenden, dessen phänomenologische Analyse grundsätzlich unmöglich ist. Es ist ein großes Verdienst des Verf., schon seit 1892 die Trennungslinie gesehen zu haben, die die Arithmetik von der üblichen Theorie des Kontinuums (nach Dedekind u. a.) trennt. Aber diese Leistung wird um ihre schönste Frucht gebracht, wenn man daraus nicht rücksichtslos die notwendigen Konsequenzen zieht — dahingehend, daß derjenige Teil der Analysis, der sich mittels der Begriffe der Arithmetik des Endlichen und Endlosen begründen läßt, auch rein arithmetisch zu begründen ist (welche Begründung gegenwärtig von Weyl und Brouwer in Angriff genommen wird), während für den übrigen Teil der reinen Mathematik andere Methoden gewählt werden müssen (zu denen vielleicht die neuesten Arbeiten Hilberts und seiner Schüler den Weg weisen). Es soll nicht völlig von der Hand gewiesen werden, daß für die letztere Aufgabe vielleicht auch die Einführung neuer intuitiver »Urformen« über die rein arithmetische der endlosen Folge hinaus in Frage kommen könnte. Aber man darf diese Formen nicht eher einführen, als bis die Reichweite einer rein arithmetischen Begründung genau bestimmt ist. Man kommt damit gewissermaßen zu einer axiomatischen Problematik höherer Ordnung, vergleichbar mit gewissen

1) Der Verf. sagt (S. 556): »Die nicht gesetzmäßigen unendlichen Gesamtheiten stellen mathematisch nicht verwendbare, nicht klare und deutliche Begriffe dar.« Und fügt dann die Anmerkung hinzu: »Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß einige zunächst als unbestimmt und deshalb unzulässig erscheinenden Gesamtheiten nachher doch wieder synthetisch hergeleitet werden können, wenn man, wie ich es empfehlen möchte, sich entschließt, das Kontinuum als eine apriorische Form anzuerkennen und es bei mathematischen Gedankenkonstruktionen zu benützen. Dadurch gewinnt man z. B. die Gesamtheit der reellen Zahlen zwischen 0 und 1, damit dann auch diejenigen dieser Zahlen, die nicht rational sind. Indem man dann die zuletzt genannten Zahlen in Kettenbrüche entwickelt denkt, erhält man in den Folgen der Teilnenner dieser Kettenbrüche die Gesamtheit der »nach irgendeinem Gesetz gebildeten«, nicht abbrechenden Folgen von absoluten ganzen Zahlen.« Hier scheinen sich Text und Anmerkung geradezu zu widersprechen. Sollte nicht zum mindesten die vom Verf. gezeigte Tatsache, daß das als eine Menge von Punkten aufgefaßte Kontinuum auf eine nicht gesetzmäßige unendliche Gesamtheit führt, als »innerer« Gegengrund gegen die Annahme des Kontinuums geltend gemacht werden können? Für das Kontinuum spricht eigentlich nur, daß es auf eine fruchtbare, widerspruchsfreie Theorie führt; tut das aber auch nicht der größte Teil der Mengenlehre, die man doch sehr wohl von Paradoxien zu reinigen neuerdings verstanden hat? Weshalb also die Bevorzugung gerade des Kontinuums?

geometrischen Fragestellungen, wie etwa der nach der Tragweite des archimedischen Axioms, des Pascalschen und Desarguesschen Satzes u. dgl. Nur ist das neue Problem von eminenter philosophischer Wichtigkeit, denn man kann es so wenden: wieviel von der mathematischen höheren Analysis kann auf Grund der »rein synthetischen« Begriffe allein bewiesen werden? Wie weit kann man mit dieser rein rationalen, elementaren Begriffssynthese in das Phänomen des Kontinuums eindringen?

Und hier scheinen sich durch die Brouwersche Theorie des Kontinuums ganz neue Möglichkeiten zu eröffnen, die allerdings im Grunde auf sehr alte Anschauungen zurückgehen, die man zum mindesten bis auf Aristoteles, vielleicht sogar bis auf Anaxagoras zurückverfolgen kann.

Dem 3. Teil des Hölderschen Werkes können leider bei dem uns zur Verfügung stehenden beschränkten Raum nur wenige Worte gewidmet werden. Die geometrischen Erörterungen bringen auch nichts von ähnlich grundsätzlicher Wichtigkeit wie die arithmetischen. Es sei daher nur noch über den physikalischen Teil etwas bemerkt. Seine Tendenz ist auffallend zurückhaltend, gewissermaßen konservativ, besonders gegenüber den neuesten Entwicklungen der Physik, seit der Relativitätstheorie. Es wird mit Nachdruck auf die weitgehenden Hypothesenbildungen dieser neuen Forschungsrichtung hingewiesen und der nur indirekte und vielfach lose Zusammenhang mit der Erfahrung im Vergleich mit dem klassischen Theorientypus betont. Das mag zunächst befremden (der Verf. deutet selbst dergleichen im Vorwort an), aber auch dies ist im Grunde nur eine Konsequenz der zugrunde liegenden »sachlichen«, dem axiomatischen Formalismus abgewandten Grundhaltung. Es muß unseres Erachtens anerkannt werden, daß in die modernen physikalischen Theorien ein aprioristisches Moment in noch grundsätzlich ungeklärter Weise hineinspielt, indem bestimmte, besonders durchsichtig und harmonisch erscheinende oder sonstwie ausgezeichnete Theorien vor anderen an sich ebensogut mit der Erfahrung verträglichen Anschauungen bevorzugt werden. Dieses »materiale Apriori«, das über die bloß logische Konsequenz hinausgeht, bedarf dringend einer prinzipiellen, letzten Endes philosophischen Durchleuchtung. Die Theorien des modernen Typus scheinen gewissermaßen von einem bestimmten »Ethos« getragen zu sein und sind vielleicht mit der konkreten geistesgeschichtlichen Situation ihrer Entstehungszeit in höherem Maße verbunden, als gewisse klassische Entwicklungen, die, nur unwesentlich verändert und in neuer Weise eingeordnet, den eisernen Bestand jeglicher Physik zu bilden scheinen (eben wegen ihrer geringeren Belastung mit Hypothesen). Hier liegen noch wichtige, kaum in Angriff genommene Forschungsgebiete [1]).

Dies mag genügen, um Einiges des Wichtigsten aus dem reichen Inhalt

1) Derartiges hat neuerdings auch H. Weyl (Math. Zeitschrift Bd. 20 S. 149 f.) angedeutet.

des Werkes anzudeuten. Erwähnt seien noch die beiden Anhänge: eine sehr geistvolle Studie über das schwierige Thema der »Kunst der Untersuchung« in der Mathematik und ein kritischer Abschnitt »Paradoxien und Antinomien«, der von Nichtmathematikern mit besonderem Interesse gelesen werden wird, aber auch dem Fachmann manches Neue bietet. Im ganzen darf gesagt werden: keiner der sich ernstlich um die Philosophie der Mathematik bemüht, wird an dem sehr bedeutenden Buch vorübergehen können, und jeder, der sich in die freilich, trotz der didaktisch sehr geschickten Darstellung, oft nicht leichten Gedankengänge hineinarbeitet, wird einen reichen, dauernden Gewinn davon tragen.

Oskar Becker (Freiburg i. Br.)

Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 2., vermehrte Auflage. Berlin 1923. 251 S.

Diese von einem Mathematiker geschriebene, aber nicht bloß für Mathematiker bestimmte Einführung in das Gebiet des Unendlichgroßen verfolgt keinerlei philosophische Absichten. Der Verf. setzt lediglich »Interesse an der mathematischen Begründung des Unendlichgroßen« und »Geduld, um sich in die etwas abstrakten Gedankengänge hineinzufinden« voraus. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß das Buch für einen philosophischen Leserkreis noch seine besondere Bedeutung hat. Nicht nur, daß der geniale Begründer der Mengenlehre, Georg Cantor, von philosophischen Spekulationen über das Unendliche beeinflußt war, sondern auch im Verlaufe der weiteren Entwicklung seines großen Werkes zeigte es sich immer wieder, daß hier ein Gebiet vorliegt, wo Mathematik und Philosophie sich berühren. Die mengentheoretischen Paradoxien, die Cantor noch selbst erkannt, aber nicht mehr öffentlich zur Sprache gebracht hat (am bekanntesten davon ist das Rusellsche Paradoxon geworden), sind zugleich Antinomien innerhalb der formalen Logik selbst, stellen also auch philosophische Probleme dar. Ebenso hat die Methode ihre Ueberwindung innerhalb der Mathematik selbst, Zermelos axiomatische Grundlegung der Mengenlehre, eine philosophische Seite. In neuester Zeit aber ist es zu der sogenannten »neuen Grundlagenkrise der Mathematik« gekommen, d. h. zu dem Kampfe zwischen dem von Brouwer und Weyl verfochtenen »Intuitionismus« gegen den traditionellen mathematischen Formalismus, den seinerseits mit neuen logischen Mitteln Hilbert und seine Schüler zu verteidigen unternommen haben. Dieser Streit hat eine entscheidende Bedeutung für die Philosophie der Mathematik; es drückt sich vielleicht in ihm nichts anderes aus als der Kampf der Phänomenologie gegen die älteren argumentierenden Richtungen, und gewisse Ueberlegungen Hilberts scheinen in Beziehung zu der neu aufblühenden dialektischen Bewegung unserer Zeit zu stehen. Wie dem auch sei, niemand wird die Wichtigkeit des Gegenstandes verkennen und es ist ein besonderes Verdienst des vorliegenden Buches, in der neuen Auflage diesen Grundlagen-

streit zum ersten Male in seinen wichtigsten Zügen in klarer und auch für den Laien durchaus verständlichen Form dargestellt zu haben. Orientiert ist die Darstellung an der Aufgabe der axiomatischen Begründung der Mengenlehre, die der Verf. auch selbst in wichtigen Punkten weiter gefördert hat (genannt sei der Nachweis der logischen Unabhängigkeit des sog. Zermeloschen Auswahlaxioms von den übrigen mengentheoretischen Axiomen). Die Eigenart dieser axiomatischen Begründungsart ist mit besonderer Liebe hervorgehoben; Aufmerksamkeit von seiten der Logiker verdient vor allem die Charakteristik der sog. »mathematischen Existenz« von diesem axiomatischen Standpunkt aus — der allerdings durchaus nicht der einzig mögliche ist. Es ist bei dieser offenkundigen Sympathie des Verf. für die formalistische Partei im Grundlagenstreit besonders die Gerechtigkeit hervorzuheben, die er dem gegnerischen intuitiven Standpunkt zuteil werden läßt und die Vorsicht, mit der er am Schlusse seines Buches das Fazit seiner Erwägungen zieht. Diesem philosophisch interessantesten Teil (der übrigens auch eine mathematische Kritik gewisser Meinungen der Marburger Schule enthält) geht eine dem älteren, mehr konstruktiven Standpunkt Cantors selbst entsprechende Darstellung der Grundzüge der Mengenlehre voraus, die nicht nur historisch von Wichtigkeit ist, sondern auch als in didaktischer Hinsicht außerordentlich geschickt und zweckmäßig anerkannt werden muß, wie es denn überhaupt dem Verf. in seltener Weise gelungen ist, den Anforderungen der Gemeinverständlichkeit und der wissenschaftlichen Gründlichkeit in gleicher Weise gerecht zu werden. Reichhaltige Literaturangaben, auch historischer Art (für den Philosophen ist wertvoll ein Hinweis auf neuentdeckte mathematische Leistungen Bolzanos) und ein Sachregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches, das vor allem zur Orientierung über die aktuellsten Fragen der Philosophie der Mathematik bestens empfohlen werden kann — obwohl es oder vielleicht gerade weil es eigentlich gar nicht »philosophisch« ist. O. B.

Aloys Müller, Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. Braunschweig 1922. (94 S.)

Das kleine Buch unternimmt es, auf Grund der Rickertschen Philosophie »eine Charakteristik des Gegenstands der Mathematik in ihrem ganzen Bereiche« zu geben. Wenn dabei kurzweg von »moderner Gegenstandstheorie« geredet wird und damit doch nur die Rickert-Lasksche Kategorienlehre gemeint ist, so ist dies in Anbetracht etwa des Kreises um Meinong und auch in gewissem Sinne der phänomenologischen »Ontologie« irreführend. Die zugrundegelegten philosophischen Anschauungen und Theorien werden nicht zur Erörterung gestellt, vielmehr als geltend einfach hingenommen. Dieses Verfahren kann man einem derartigen, auf ein bestimmtes Spezialgebiet bezüglichen und dazu wenig umfangreichen Werke nicht zum Vorwurf machen. Indessen

wird man gespannt sein, zu erfahren, ob sich vielleicht rückwärts aus dem Gelingen oder Mißlingen der philosophischen Interpretation mathematischer Sachverhalte Schlüsse ziehen lassen auf die Fruchtbarkeit der Rickertschen Betrachtungsweise. Nun ist als unzweifelhaft wertvoll anzuerkennen, daß der Verf. überhaupt bestrebt ist, nach dem Gegenstande der Mathematik und seinen verschiedenen konkreten Formen zu fragen. Eine solche Frage aufzuwerfen, ist bei der innerhalb der Mathematik selbst vielfach verbreiteten formalistischen Auffassung heute keine Selbstverständlichkeit; es gehört sogar ein gewisser Mut dazu. Dasselbe gilt von den Versuchen des Verf., die Gegenstände der Logik und formalen Mathematik, der Physik und der Geometrie usw. voneinander durch bestimmte Kriterien zu unterscheiden. Aber freilich ist zu bezweifeln, ob auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, eine Lösung, ja überhaupt eine philosophisch korrekte Formulierung der aufgeworfenen Fragen möglich ist. Es ist eine sehr mißliche Sache, die Frage nach der spezifischen Eigentümlichkeit einer bestimmten Gegenständlichkeit durch eine Art Klassifikation, etwa wie in der beschreibenden Naturwissenschaft, beantworten zu wollen. Noch schlimmer ist es, wenn man für diese Klassifikation sich im wesentlichen an die Kategorien eines bestimmten philosophischen Systems bindet, das die Motive für die Aufstellung gerade dieser Kategorien aus ganz anderen Erfahrungsbereichen geschöpft hat als aus dem konkret in Frage stehenden. So wird etwa die Frage des Verhältnisses von Zahl und Zeit kurzerhand und offenbar etwas obenhin damit beantwortet, daß gesagt wird, Zahlen seien etwas »Unsinnliches«, also zeitlos; sie seien aber offenbar nichts »Geltendes« wie Sätze, also käme ihnen die »Wirklichkeitsform« des »idealen, zeitlosen Seins« zu. Es wird durchaus verkannt und es kann auch gar nicht vom Gesichtspunkt des Verf. aus gesehen werden, daß das Problem von Zahl und Zeit seit Kants genialem Lösungsversuch (im Schematismuskapitel der Vernunftkritik) bis heute noch nicht entscheidend gefördert worden ist. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß es im Zusammenhang mit dem von Brouwer aufgestellten Begriff der frei werdenden Zahlfolge, für die der Zeitcharakter wesentlich erscheint, binnen kurzem zu den aktuellsten Problemen der Philosophie der Mathematik gehören wird. Nun soll über die Lösung dieses schwierigen Problems hier gar nicht diskutiert werden, aber es soll mit Eindringlichkeit darauf hingewiesen werden, daß es für den Gesichtspunkt des Verf. als Problem überhaupt völlig verschwindet — auf Grund der vorausgehenden Annahme der Rickertschen Unterscheidung »sinnlich — übersinnlich — unsinnlich«. Dies eine Beispiel stehe für viele; es erscheint uns grundsätzlich unmöglich, mittels einer Teilung der Welt in Fächer, denen bestimmte allgemeine Eigenschaften zugeordnet werden (dies kommt in den tabellarischen Uebersichten, in die der Verf. häufig seine philosophischen Ergebnisse kleidet, besonders deutlich zum Ausdruck), zu einem eigentlichen Ver-

ständnis der Seinsweise einer Gegenständlichkeit vorzudringen. Das erfordert in erster Linie eine der Eigenart der jeweiligen Gegenständlichkeit angepaßte, sie nicht auf Grund starrer Prinzipien vergewaltigende Begriffsbildung — welche Forderung allerdings leichter zu erheben als zu erfüllen ist. So mag das recht prägnant und leichtverständlich geschriebene Heft für Anhänger der Rickertschen Philosophie eine willkommene und sachgemäß durchgeführte Anwendung ihrer Grundprinzipien auf das mathematische Gebiet sein (im einzelnen wäre vor allem der jetzt in 2. Auflage vorliegende Aufsatz Rikkerts »Das Eine, die Einheit und die Eins« zu vergleichen), — das übrige philosophische Publikum wird zwar den Ausführungen des Verf. die Anerkennung für eine klare und sehr lesbare Uebersicht über das mathematische Problemgebiet vom Rikkertschen Standpunkt aus nicht versagen können, aber doch eine wirkliche sachliche Förderung der immer dringlicher werdenden großen Grundlagenprobleme der Mathematik und Physik (die nur mit einer viel vorurteilsloseren und die in Frage stehende Gegenständlichkeit aus ihrer frei erblickten Eigentümlichkeit heraus begreifenden Methode geleistet werden könnte) vermissen müssen. O. B.

von Kries, Logik. XV und 732 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

Ich habe die Empfindung, daß dies eigenartige und gedankenreiche Buch nicht die Wirkung gehabt hat, die ihm seiner Bedeutung nach hätte zukommen müssen. Und meine weitere Vermutung geht dahin, daß dieser Mangel an Wirkung mit dem ungünstigen Moment der Publikation des Buches zusammenhängt. Es ist während des Krieges erschienen und in dieser Zeit zogen die ungeheuren Peripetien des Völkerdramas so sehr die Blicke auf sich, daß selbst eine bedeutende Erscheinung, die sich nicht direkt auf die Lebensfrage der Nation bezog, in Gefahr war, unbeachtet zu bleiben; inter arma silent litterae. Aus diesen Erwägungen möchte ich, von dem gewöhnlichen Usus abgehend, an dieser Stelle auf das schon vor längerer Zeit erschienene Buch aufmerksam machen, denn es ist meine Ansicht, daß es uns Wichtiges und Eigenartiges genug zu sagen hat, um eine solche Ausnahme zu rechtfertigen.

Der Gedankenzusammenhang, in dem die Logik v. Kries' steht, ist leicht ersichtlich. Es ist eine Logik, die auf Kantischer Grundlage steht, ja noch näher, es sind Probleme, die in der »Kritik der reinen Vernunft« behandelt sind, die bestimmend für die Grundgedanken dieser Logik geworden sind. Mit dieser Feststellung ist zu gleicher Zeit der Hauptvorzug des Buches und seine von dem Autor wohl empfundene, aber nicht abgelehnte, sondern geflissentlich betonte Einseitigkeit gegeben. Es fehlt eine jede Logik der Werturteile, also der Ethik, Aesthetik, Religion usw. Eine scheinbare Ausnahme bilden nur die juristischen Urteile, die mit großer Feinheit behandelt werden, aber diese Ausnahme ist eben nur scheinbar. Sie werden Objekt der Betrachtung nur insofern sie auf Feststellung von Tat-

sachen gehen, was allerdings bei fast allen juristischen Urteilen der Fall sein dürfte, aber das, womit sie über diesen Bereich hinausgehen und was für viele wohl erst ihr eigentlich juristisches Wesen konstituieren dürfte, bleibt, getreu dem Prinzip des Autors, in seiner Logik fast unberücksichtigt. Der Grund für diese Beschränkung ist eben m. E. in der Theorie Kants zu suchen, daß der Charakter des eigentlichen Wissens dem Gebiet möglicher Erfahrung allein gewahrt bleiben müsse und daß eine Theorie des Wissens nur auf diesem sichern Boden dauernde Erfolge zu verzeichnen haben würde.

Innerhalb des also gewonnenen beschränkten Gebietes werden nun die Aufgaben, die sich eine Logik des Begreifens der Wirklichkeit stellen kann, so eingehend und so tiefschürfend behandelt, wie es vorher in keiner Darstellung der Logik geschehen ist. Man hat immer wieder gegen Kant eingewendet, daß der materiale Faktor der Erfahrung bei ihm nicht zu seinem Recht kommt, sondern mehr in Bausch und Bogen hingenommen als eigentlich analysiert wird. Dieser Vorwurf trifft Kant nicht, denn dies Desiderat lag gänzlich außerhalb der Aufgabe, die er sich selber gestellt hatte. Zuzugeben ist aber, daß bei einer ausgearbeiteten Wissenschaftslehre, welches die »Kritik der reinen Vernunft« eben nicht sein will, auch diese Aufgabe gelöst werden muß und die meisten modernen Logiken haben sich dieser Lösung mit mehr oder minder Glück anzunähern versucht. Niemand aber hat sie so prinzipiell angefaßt und bearbeitet, als v. Kries. Die Lebensarbeit des Verf., des berühmten Biologen, hat hier gewissermaßen noch außerhalb des eigenen Feldes reifste und schönste Frucht getragen.

Schon die Grundgegenüberstellung v. Kries' zwischen Tatsachenurteilen und Reflexionsurteilen zeigt diese volle Berücksichtigung des empirischen Faktors, aber freilich auch die Einsicht, daß er allein und sich selbst überlassen ganz unfähig ist, zum Fundament des stolzen Baus der modernen exakten Naturwissenschaft zu dienen. Denn auf diese vorwiegend ist der Blick des Autors ebenso wie der Kants gerichtet, und hier treffen wir sofort auf einen äußerst fruchtbaren und glücklichen Gedanken, der auf die verschiedensten Probleme angewendet, ganz dazu geeignet ist, Licht in die verschlungenen Kontroversen der heutigen Wissenschaft, wie z. B. die der nicht-euklidischen Geometrie und der Relativitätstheorie, zu bringen. Allerdings ist dazu eine gewisse Weiterbildung des kantischen Standpunkts notwendig, wie ihn inzwischen in einer besonderen Arbeit »Kant als Naturforscher« v. Kries historisch im einzelnen begründet hat. Wenn nämlich alle Erfahrung in letzter Instanz darauf beruht, daß die Tatsachenurteile von der einfachsten Form: ein Körper k befindet sich zu einer bestimmten Zeit t in einem bestimmten Raum r, unter den Gesichtspunkt allgemeiner Relationsurteile gebracht wird, so ist ganz abgesehen davon, daß in t und r bereits allgemeine Relationen eingehen, nämlich eben die der Zeit und des Raumes, die Ansicht Kants nicht mehr aufrecht zu erhalten, daß es eben nur eine mögliche Art gibt, in der diese Subsumption

vorgenommen werden kann, und daß diese Art eben die ist, in der unsere Newtonisch fundierte Naturwissenschaft diese Subsumption vornimmt. In ebenso fesselnder wie überzeugender Art führt v. Kries demgegenüber seine Ansicht durch, daß an sich in den allgemeinen Relationsurteilen auch noch sehr viel andere Möglichkeiten angelegt sind, deren Durchführung uns zwar nicht über den prinzipiellen Standpunkt Kants hinausführen würde, aber zu einer Reihe von möglichen Naturwissenschaften führen würde, die sich bis in die letzten Prinzipien hinein sehr entschieden von der heute ausgebildeten Naturwissenschaft unterscheiden würde. Das ist etwas ganz anderes, als die halb skeptischen Ausführungen, in welchen die bekannten Untersuchungen Poincarés gipfeln, denn die Gesetze dieser hypothetischen Naturwissenschaften würden genau in demselben Sinne Naturgesetze sein, wie Kant dieses verlangt hatte und, sie würden unter genau demselben höchsten Gesichtspunkt stehen, daß Natur das Dasein der Dinge ist, sofern es nach allgemeinen Gesetzen erkannt wird. Es wäre wiederum dasselbe Unternehmen, das räumlich-zeitlich bedingte Tatsachenurteil als einen Spezialfall eines allgemeinen Relationsurteils zu begreifen.

Es ist nicht zu verkennen, wie in diesen methodologischen Gesichtspunkten die ersten Untersuchungen, mit denen in den 80er Jahren der Verf. zum ersten Male sich mit durchschlagendem Erfolg an ein Problem der allgemeinen Wissenschaft gewagt hat, die Untersuchungen über »die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung« hier in der fruchtbarsten Weise weiter fortgewirkt haben und zu immer größerer Fruchtbarkeit gesteigert worden sind. Die streng kritische Auffassung der Wahrscheinlichkeit zeigt hier in der Diskussion über die Zulässigkeit solcher Wissenschaftsgebilde, wie sie vorher besprochen waren, ihre weitgehende Anwendbarkeit. Aber zugleich ergibt sich aus dieser streng an ihren Zweck der Ermöglichung von Wissenschaft gebundenen Auffassung der Logik eine sehr originelle Vereinfachung des komplizierten Urteils- und Schlußapparates, den die rein formale Logik ausgebildet und den Kant ohne weiteres in seine ganz anders geartete Logik mit übernommen hatte. Daß hierbei einige Schlußformen der meist recht stiefmütterlich behandelten dritten Figur sich als gerechtfertigt erweisen, ist eine nachdenkliche Tatsache.

Ich fühle es selber am tiefsten, wie wenig diese kurzen Bemerkungen dem Gedankenreichtum des schönen Buches in irgendwelcher Weise gerecht werden konnten. Ich habe es nur als meine Aufgabe betrachtet, den Ort, an welchem diese merkwürdige Insel liegt, für den Gebrauch der Forschungreisenden einzutragen; sie nach jeder Richtung hin zu durchforschen und ihren Reichtum an Bodenschätzen zu verwerten, ist die Aufgabe dieser Forschungsreisenden selber, welche bisher, infolge widriger Zeitumstände, verhindert waren, diese Eintragung selber vorzunehmen.

Erlangen. Dr. Paul Hensel.

Thorndike Lynn, Ph. D., A History Of Magic And Ex-

perimental Science, during the first thirteen centuries of our era. New York 1923. 2 Bde., 8⁰. XL, 835, 1026 S.

Das Wort Magie umfaßt im Sinne des Verfassers alle okkulten Künste und Wissenschaften, Formen des Aberglaubens und den gesamten Bereich der Folklore. Man könnte es wohl durch die Bezeichnung »Pseudowissenschaften« ersetzen. Ihre Entwicklung, soweit von einer solchen die Rede sein kann, wird von Thorndike durch die dreizehn Jahrhunderte nach Christi Geburt, d. h. von Plinius bis zu den Autoren des beginnenden XIV. Jahrhunderts verfolgt, nachdem er ihre Anfänge in der vorchristlichen Zeit bei den alten Kulturvölkern kurz dargelegt hat. Ein ungeheueres, dem Umfang nach kaum zu übertreffendes Material aus der Literatur und aus zahlreichen gedruckten und ungedruckten Quellen wird kritisch verarbeitet, und man wird das mit einem bequemen Autoren- und Sachregister versehene Buch als Materialsammlung mit Nutzen verwenden. Wieweit freilich bei der Beurteilung jedes Autors, der sich mit »Magie« in diesem Sinne beschäftigt hat, das Richtige getroffen wurde, könnte nur bei einer bis ins Detail gehenden Ueberprüfung festgestellt werden. Unrichtigkeiten in der eine unzulängliche Literaturkenntnis aufweisenden Behandlung Arnalds von Villanova, dem mit ungenügender Begründung sicher echte Traktate abgesprochen und apokryphe zugesprochen werden, mahnen zur äußersten Vorsicht. Den Schlußfolgerungen des Verfassers, die ihn zu einer gerechten Beurteilung der vielverkannten mittelalterlichen Wissenschaft führen, der die naturwissenschaftliche Weltanschauung manche Möglichkeit offen ließ, so daß ihre »Magie« in den rationellen Wissenschaften aufgehen und mit der experimentellen Naturwissenschaft aufs innigste verknüpft werden konnte, und die ihr auf die in der menschlichen Psyche überhaupt haftenden Wurzeln der Magie, die ihre Spuren auch beim modernen Menschen zeigt, hinweisen, kann man nur beistimmen. So neu, wie der Verfasser anzunehmen scheint, sind seine Resultate allerdings nicht; gerade die deutsche Historik der Wissenschaften hat das in vielen Einzelarbeiten ergeben. Ich wüßte auch nicht, womit die Behauptung (Bd. I, S. 30) zu begründen wäre, daß gerade die Deutschen gelehrt hätten, alle Fortschritte der Naturwissenschaften vor der Neuzeit liefen zusammen und endigten mit Aristoteles und dem Hellenismus.

Diepgen, Freiburg i. Br.

Der Verlag Philipp Reclam hat zur Feier des Kant-Jubiläums die altbewährte Kehrbachsche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in neuer Bearbeitung aufgelegt. Dr. Raymund Schmidt, der jetzige Herausgeber, hat sich durch die große Sorgfalt, mit der er seine Aufgabe gelöst hat, um die Kant-Forschung verdient gemacht. Er hat den Text der ersten Auflage (A) zugrunde gelegt und die Abweichungen der zweiten bis fünften Originalausgabe, sowie die Konjekturen der wichtigsten sonstigen kritischen Ausgaben unter dem Text vermerkt. Die berühmte, von der ersten

Auflage so wesentlich abweichende, zweite Darstellung der transzendentalen Deduktion, sowie diejenige der Paralogismen aus B hat er nicht wie Kehrbach als Supplemente hinten angefügt, sondern im Texte den entsprechenden Stücken von A zur Seite gestellt, so daß sich beide Fassungen bequem nebeneinander lesen lassen. Eine vergleichende Tabelle der Paginierungen der bekanntesten und verbreitetsten Texteditionen gestattet, die parallelen Stellen leicht und schnell aufzusuchen; die Seitenzahlen der ersten Ausgabe finden sich jeweilig am Fuße der Seiten. Jeder Leser dieser neuen Kritik der reinen Vernunft wird dem Herausgeber für die von ihm geleistete »Mönchsarbeit« (wie er sie selbst nennt) dankbar sein.

Raymund Schmidt hat ferner für denselben Verlag, ebenfalls im Zeichen des Kant-Jubiläums, die »Briefe über die Kantische Philosophie« von Carl Leonhard Reinhold neu besorgt. Auch diese Gabe wird jeden, der die Briefe kennt und liebt, aber bisher nicht hat erwerben können (sie sind seit der 2. Auflage 1790/92 nicht mehr erschienen), höchlichst erfreuen. Reinhold hat diese für die Kantische Philosophie werbenden Ausführungen unter dem unmittelbaren Eindruck der tiefen Wirkung niedergeschrieben, die auf ihn, den entlaufenen Klosterschüler, die Lektüre der Kantischen Schriften ausgeübt hatte. Er war der erste, der erkannte, daß die Revolution, die von diesen Schriften ausging, nicht nur das erkenntnistheoretische Denken betraf, sondern vor allem das ethische; er hat so die Wendung vorbereitet, die der deutsche Idealismus in Fichte nahm. Mit Recht nennt der Herausgeber daher die Briefe »ein philosophisches Dokument von größter historischer Bedeutung«.

K.

VOM ANFANG DER PHILOSOPHIE[1]).

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

I.

Die drei Begriffe des Anfangs.

»In neuern Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit, sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, wie es weder das Eine noch das Andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.«

Mit diesen Worten beginnt Hegel das erste Buch seiner »Wissenschaft der Logik« und erörtert dann das Problem des Anfangs der Philosophie genauer. Wir haben keine Veranlassung, auf seine Gedanken weiter einzugehen, sondern heben nur die Behauptung heraus, daß der Anfang entweder ein Vermitteltes oder ein Unmittelbares sein müsse, und daß er weder das Eine noch das Andere sein könne. Läßt das sich sachlich begründen, oder entsteht die Schwierigkeit, von der Hegel spricht, nicht vielmehr dadurch, daß das Wort »Anfang« mehrdeutig ist, und daher ein vermittelter »Anfang« in der einen Bedeutung eventuell sehr wohl mit einem unmittelbaren »Anfang« in der anderen Bedeutung verbunden werden kann?

1) Die Abhandlung steht im engen Zusammenhang mit Gedanken, die ich unter dem Titel »Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare« in dieser Zeitschrift (Bd. XII, S. 235 ff.) veröffentlicht habe. Doch bildet sie nicht die Fortsetzung des dort Gesagten, sondern gibt, wie schon ihr Titel vermuten läßt, das, was dem früher Gedruckten begrifflich noch vorangeht, dort aber nur ganz kurz angedeutet werden konnte.

Jedenfalls wird man gut tun, genau anzugeben, was man unter Anfang versteht, bevor man das Problem des Anfangs der Philosophie behandelt, und da zeigt sich dann zuerst eine doppelte Bedeutung, welche mehr noch als in der deutschen Sprache im Griechischen und Lateinischen zum Ausdruck kommt. Unter »Arche« und »Prinzip« versteht man in der Philosophie nicht so sehr das zeitlich Erste, als vielmehr das, was begrifflich allem anderen »vorangeht«. Wir wollen das Fremdwort Prinzip ohne weiteren Zusatz, wie es üblich geworden ist, nur für ein begrifflich Erstes verwenden und davon den bloß zeitlichen Anfang trennen. Dann ergibt sich die Möglichkeit, zu sagen: der zeitliche Anfang der Philosophie müsse zwar etwas Vermitteltes sein, ihr begrifflicher Anfang oder ihr Prinzip könne dagegen trotzdem etwas Unmittelbares bleiben.

Doch ist mit dieser Unterscheidung die Zahl der Bedeutungen, welche das Wort »Anfang« haben kann, noch nicht erschöpft. Man muß, auch wenn man von einem bloß zeitlichen Anfang absieht, sich fragen, ob man an den Anfang der W e l t oder an den Anfang des S y s t e m s denken will. Beide Anfänge können eine begriffliche Priorität haben und etwas Unmittelbares sein, aber die Art ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit ist eventuell sehr verschieden. Das läßt sich vielleicht am einfachsten durch eine geschichtliche Erinnerung klarmachen. Das Suchen nach dem Prinzip der W e l t ist so alt wie die Philosophie. Das Bewußtsein dagegen, daß es eine Schwierigkeit sei, für den Aufbau des S y s t e m s einen G e d a n k e n zu finden, der begrifflich allen andern Gedanken vorangeht, ist, wie Hegel mit Recht bemerkt, erst in neueren Zeiten von maßgebender Bedeutung geworden.

Wenn z. B. die griechischen Philosophen nach der Arche fragten, wollten sie wissen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Sie suchten also nach dem Prinzip alles S e i n s oder, wie Hegel sagt, nach dem »objektiven Anfang aller Dinge«. Der wurde als Wasser oder als Luft, als Apeiron oder als Nus bestimmt. Diese »Arche« steht insofern am »Anfang« der Welt, als alles andere Sein aus ihr erst folgt, und sie muß zugleich als das Unmittelbare gelten, im Vergleich zu dem das übrige Sein zu etwas nur Vermitteltem herabsinkt. In solcher Weise hat dann jede umfassende Philosophie nach dem Weltanfang als dem Weltprinzip und damit nach dem Unmittelbaren als dem aus einem anderen Sein nicht mehr Abzuleitenden gesucht. Man kann das Weltprinzip dabei auch an die Spitze der Darstellung bringen und damit zum zeitlich Ersten machen, wie z. B. das Johannesevangelium es mit dem Satz: »Im Anfang war der Logos«, tut. Doch bleibt eine Koinzidenz von zeitlichem

Anfang und Prinzip des Seins etwas Zufälliges. Es ist für den Weltgrund selbst unwesentlich, ob die Darstellung faktisch mit ihm beginnt.

Gibt es nun außer diesen zwei Anfängen noch einen dritten? Was meinten die Philosophen der neueren Zeit, wie z. B. Descartes, wenn sie nach dem begrifflich notwendigen Anfang ihres Denkens suchten? Damit war nicht das zeitlose Prinzip alles Seins gemeint, aber auch nicht nur der erste Satz der Darstellung, sondern man fragte nach dem Gebilde, an das man zuerst zu denken hatte, wenn man das System der Philosophie aufbauen wollte. Der Gedanke an das logisch Unableitbare und insofern Unmittelbare sollte das erste Glied des Systems sein, der Grundstein, auf dem alle folgenden Gedanken ruhten. Er war daher zuerst festzulegen, konnte aber dem Grundprinzip des Seins noch sehr fernstehen. Daher muß die Frage, womit die Welt selbst »anfängt«, von der Frage, was bei ihrer Darstellung im System an den Anfang gehört, sorgfältig geschieden werden, obwohl beide Fragen sich nicht auf einen bloß zeitlichen Anfang, sondern auf eine begriffliche Priorität beziehen, ja beide etwas Unmittelbares meinen, da auch das erste Glied des Systems nicht aus andern Gliedern abzuleiten ist.

Wir haben im ganzen also d r e i Bedeutungen des Wortes Anfang auseinanderzuhalten: erstens den zeitlichen und zufälligen Anfang oder den Ausgangspunkt, mit dem der Philosoph f a k t i s c h beginnt, und der kein Unmittelbares zu sein braucht; zweitens den begrifflichen und notwendigen Anfang, der als das l o g i s c h Unmittelbare zum Anfang des Systems gemacht wird, weil alle folgenden Gedanken auf ihm ruhen sollen; endlich drittens den Anfang, der als Prinzip alles Seins oder als Grund der Welt das s a c h l i c h oder ontologisch Unmittelbare zu nennen ist, weil aus ihm alle übrigen Weltteile herstammen. Scheidet man diese drei Begriffe des Anfangs und die damit zusammenhängenden zwei Begriffe des Unmittelbaren nicht voneinander, dann wird man nie zur Klarheit darüber kommen, womit das System der Philosophie als mit seinem ersten Gliede zu beginnen hat, um das zu leisten, was man mit Recht von einem System verlangt. Wir wollen uns im folgenden, wenn wir nach dem Anfang der Philosophie fragen, auf den an zweiter Stelle genannten A n f a n g des S y s t e m s beschränken und geben vorher nur noch etwas genauer an, wie dieser Anfang sich zum ontologischen Weltprinzip einerseits, zum zeitlichen oder faktischen Anfang als dem Ausgangspunkt der Darstellung andererseits verhält.

Man kann, um von allem bloß Zeitlichen zunächst abzusehen, meinen, daß Weltgrund und Systemanfang in unaufhebbarer Beziehung zueinander

9*

stehen. Die Gliederung des Systems muß doch irgendwie der Gliederung des »Gegenstandes«, der darin dargestellt werden soll, also der Gliederung der Welt, entsprechen. Insofern darf auch der notwendige Anfang des Systems oder das logisch Unmittelbare vom Prinzip der Welt oder dem sachlich Unmittelbaren nicht ganz unabhängig gedacht werden. Noch mehr: es gibt tatsächlich Systeme der Philosophie, die das Weltprinzip schon in das erste Glied ihrer Darstellung bringen. Ist diese Reihenfolge nur zufällig? Gewiß nicht. Wir werden später selbst zu zeigen haben, worauf die notwendige Beziehung zwischen Systemanfang und Weltanfang beruht. Doch lassen wir diese Frage zunächst beiseite. Es gilt festzustellen, weshalb von einem notwendigen Zusammenfallen des logischen und sachlichen Anfangs keine Rede sein kann, und das zeigt schon die andere Tatsache, daß in manchen Systemen der Philosophie Systemanfang und Weltprinzip faktisch weit auseinander liegen.

Ja man kann noch mehr behaupten: es gibt eine Art des philosophischen Denkens, für die jedes Voranstellen des Weltprinzips als Systemanfang geradezu eine Unvollkommenheit des Systemaufbaus bedeutet. Damit stoßen wir auf den Gegensatz des Kritizismus zum Dogmatismus, wobei unter Kritizismus nicht nur die Philosophie Kants, sondern jedes philosophische Denken zu verstehen ist, das mit Hilfe logischer Begründung zum Weltprinzip allmählich vorzudringen sucht. Nur der »Dogmatiker« glaubt, es lasse sich das sachlich Unmittelbare oder der Weltgrund logisch unmittelbar beim Beginn des Weltdenkens erfassen. Der kritisch geschulte Philosoph wird im »Anfang« des Seins vielmehr das Letzte sehen, über das er sich am Beginn des Systems noch jedes Urteils zu enthalten hat. Insbesondere, ob das A zugleich das O ist, oder ob, wie manche lehren, Arche und Telos zyklisch verbunden werden können, muß zunächst völlig in der Schwebe bleiben. Erst dann bekommt der Schritt für Schritt sich vollziehende Aufbau eines Systems seinen vollen Sinn. Vom logischen Anfang aus soll der Weg allmählich zum sachlichen Anfang oder zum nicht weiter ableitbaren Weltgrund hinführen. Hielte man die beiden Anfänge oder Unmittelbarkeiten nicht auseinander, so verlöre die Entwicklung eines gegliederten Gedankengefüges ihr eigentliches Ziel, und ein System der Philosophie als eine mit Hilfe von Gründen fortschreitende Darstellung des Weltganzen könnte man entbehren. Mit dem Anfang hätte man zugleich das Ende erreicht. Deshalb ist der Anfang des Systems, jedenfalls begrifflich, streng vom Anfang der Welt zu trennen, wie berechtigt im übrigen auch die Meinung sein mag, es müsse schon bei der Bestimmung des Systemanfangs darauf Rücksicht ge-

nommen werden, daß durch die Entwicklung des Systems hindurch vom Anfang bis zum Ende der Weltgrund oder das letzte Prinzip alles Seins gesucht und schließlich gefunden werden soll.

Vollzieht man aber die Trennung der beiden Anfänge v o l l s t ä n d i g, so kann man fragen, ob das Problem des Systemanfangs dann nicht doch mit der Frage nach dem zeitlichen Anfang zusammenfällt. Ist es nicht möglich, die Darstellung der Welt in sehr verschiedener Weise aufzubauen und trotzdem schließlich in jedem Fall zu einem Gedankengefüge zu kommen, das der Gliederung der Welt selbst irgendwie entspricht, also den Zweck der Philosophie erfüllt? Bekommt dann der Systemanfang nicht etwas Zufälliges und sinkt zum bloß zeitlichen Ausgangspunkt herab, falls in ihm jeder Hinweis auf den letzten Weltgrund fehlt? Müssen wir daher nicht die zuerst angegebene dreifache Bestimmung des Anfangs wieder fallen lassen und uns damit begnügen, den zeitlichen Anfang der Darstellung, der zufällig sein kann, von dem notwendigen und zeitlosen Prinzip der Welt zu trennen?

Um hierüber zur Klarheit zu kommen, halten wir uns vor allem wieder an die Philosophie der neueren Zeit, soweit sie dem Weltproblem mit vollem Bewußtsein das E r k e n n t n i s p r o b l e m voranstellt. Sie braucht darum nicht zu meinen, daß die Frage nach dem Prinzip des Seins sich in die Frage nach dem Prinzip des Erkennens auflöse, oder die Ontologie n u r noch als Logik zu treiben sei. Sie glaubt nur, daß der Weg zur Erfassung des Weltgrundes allein durch die Klarheit über das Wesen des Welterkennens hindurchführt. Das System der Darstellung ist dann notwendig mit dem Subjekt verknüpft, das die Welt durch ein Gedankengefüge erkennen will, und die erste Frage, welche dies Subjekt sich stellt, muß daher lauten: was ist im System voranzustellen als das, was f ü r d a s e r k e n n e n d e S u b j e k t sich als das Unmittelbare erweist? Damit aber wird der Begriff des logisch Unmittelbaren zu einem selbständigen Problem für den Aufbau des Systems, und die Frage danach fällt nicht mehr mit der Frage nach dem bloß zeitlichen Ausgangspunkt zusammen.

Das läßt sich besonders so deutlich machen: das erkennende Subjekt sucht Wahrheit über die Welt und verlangt für sein Denken nach einem Wahrheitskriterium. Dieses findet es in der G e w i ß h e i t, und es wird vor allem für den Anfang nach Gewißheit suchen. Dem ersten Gliede des Systems aber muß die vermittelte Gewißheit fehlen. So nimmt das Unmittelbare des Systemanfangs die Form des unmittelbar Gewissen an. Falls der Anfang, der nicht durch vorangehende Teile des Systems be-

gründet sein kann, ungewiß bleibt, schwebt alles Folgende, also das ganze System, sozusagen in der Luft. Die Darstellung muß daher mit etwas unmittelbar Gewissem beginnen, d. h. mit einem Gedanken, der in sich ruht, ohne einer Vermittelung zu bedürfen. Ein solcher Anfang des Systems kann aber nicht mehr bloß zeitlich und zufällig heißen, sondern ist als logisch notwendig ausdrücklich zu erweisen. Worin das besteht, was ohne Vermittelung als logisch Erstes in sich ruht, ergibt sich in keiner Weise von selbst, so daß es auch ohne Vermittelung gesagt werden konnte. Es muß vielmehr erst gesucht werden, und um es zu finden, sind Vermittelungen nötig.

Jetzt sehen wir unser Problem klar. Man braucht vor allem einen zeitlichen Ausgangspunkt, um von ihm zum eigentlichen Systemanfang zu kommen, und es ist zu beachten, daß man diesem Ziel in der Tat eventuell auf mehreren Wegen zustreben kann. Wenn nur das erreicht wird, was für das erkennende Subjekt sich als das logisch Unmittelbare erweist, so ist jeder Ausgangspunkt gerechtfertigt. Insofern kann der zeitliche Anfang der Philosophie zufällig genannt werden. Es hängt von der geschichtlichen Situation, eventuell auch von der individuellen Begabung oder Neigung des Philosophen ab, womit er faktisch sein Weltdenken beginnt. Gemeinsam aber bleibt allen kritischen Philosophen trotzdem die Aufgabe, ihre bloß zeitlichen Anfänge daraufhin zu prüfen, was in ihnen an unmittelbarer Gewißheit steckt, und was als vermittelt ausgeschaltet werden muß, falls man zu dem logisch Unmittelbaren als dem begrifflich notwendigen Anfang des Systems kommen will, der als erstes Glied des System-Ganzen in sich ruht und daher fähig ist, die folgenden vermittelten Glieder zu tragen.

Damit hat sich die Unterscheidung der drei Anfänge von neuem als in jeder Hinsicht notwendig erwiesen. Will man ein Beispiel, so kann man an Descartes denken. Sein Zweifel ist der zeitliche Anfang oder Ausgangspunkt, sein Sum cogitans der Anfang des Systems, und erst in der unendlichen Substanz findet er den Anfang der Welt. Das läßt sich dann so verallgemeinern: Von einem, wie wir auch sagen können, psychologischen Anfang, der sehr verschieden gestaltet sein kann, sucht der kritische Denker zunächst zum absolut Gewissen vorzudringen, um es als das logisch Unmittelbare an den Anfang des Systems zu stellen, und muß dabei das, was Anfang der Welt oder letztes ontologisches Prinzip ist, noch unbestimmt lassen.

II.

Das universale Minimum.

Von hier aus wird auch ein viel behandelter Begriff verständlich, durch den man oft versucht hat, den Anfang des Systems zu bestimmen, und dessen Erörterung in der Tat dazu dienen kann, unser Problem weiter zu klären.

Man sagt, die kritische Philosophie habe voraussetzungslos zu beginnen, und gewiß steckt darin etwas Richtiges. Aber das Wort ist zugleich mißverständlich. Wie will man zu denken auch nur anfangen, ohne irgend etwas vorauszusetzen? Ist der Anfang nicht vielmehr selbst schon Voraus-Setzung im eigentlichen Sinne, d. h. besteht das Anfangen des Systems nicht darin, daß man einen Gedanken allen anderen voraussetzt? Wollte man alle Voraussetzungen ausschalten, so käme man entweder in eine endlose Reihe oder zum reinen Nichts und könnte einen positiven Anfang des Systems nie erreichen. Jeder Anfang macht also notwendig irgendeine Voraussetzung, genauer: er ist selber Voraussetzung, d. h. der Philosoph nimmt bereits am Anfang etwas als feststehend an, und das allein kann man von ihm verlangen, daß seine Anfangs-Voraussetzung nicht auf einer weiteren Voraussetzung ruht oder durch sie erst vermittelt wird.

Will man trotzdem dem Begriff der Voraussetzungslosigkeit einen Sinn abgewinnen, so ist zu sagen: am Anfang der Philosophie dürfe nichts anderes als das Minimum dessen vorausgesetzt werden, was auch bei größter kritischer Vorsicht für das Denken der Welt unentbehrlich bleibt. So verstanden hat die Forderung der möglichst großen oder relativen Voraussetzungslosigkeit besonders dann Bedeutung, wenn man durch sie die Philosophie von den Spezialwissenschaften, d. h. von den Disziplinen, die sich auf Teile der Welt beschränken, unterscheiden will. Sie müssen spezielle Voraussetzungen machen, z. B. annehmen, daß es die Teilgegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, als gesonderte Gebilde gibt. Sie brauchen nicht danach zu fragen, auf welchen Voraussetzungen solche Annahmen beruhen, ja sie können es nicht, falls sie nicht aufhören wollen, Spezialwissenschaften zu sein. So setzt die Physik die Körperwelt als einen für sich bestehenden Komplex ausgedehnter und aufeinander wirkender Dinge im Raum voraus, da sie sonst als Physik nicht anfangen könnte. Und mit andern Spezialdisziplinen steht es im Prinzip ebenso. Sie nehmen eine Reihe von Sätzen an, die nicht als unmittelbar gewiß in sich ruhen, ohne nach ihrer Begründung zu fragen. Bis zum

logisch Unvermittelten, nicht mehr durch andere Voraussetzungen Getragenen vorzudringen, haben sie als Teilwissenschaften keine Veranlassung. Sie schieben die Probleme, die in ihren Voraussetzungen stecken, zurück. Die Philosophie dagegen, welche Wissenschaft vom Weltganzen ist, darf so nicht verfahren. Gerade die vermittelten Annahmen der Spezialwissenschaften macht sie zum Problem, denn so allein vermag sie zu dem vorzudringen, was keiner Vermittelung mehr bedarf, weil es in sich ruht. Insofern ist die Philosophie in der Tat die voraussetzungsloseste aller Wissenschaften.

Das hat man oft erörtert, und es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Wohl aber ist der Begriff des Minimums an Voraussetzungen vor noch einem Mißverständnis zu schützen. Es muß nämlich nicht nur ein Minimum überhaupt, sondern ein philosophisches Minimum sein, und sobald man daran denkt, kann man zweifeln, ob die Philosophie unter den Wissenschaften in jeder Hinsicht der wenigsten Voraussetzungen bedarf. Die speziellen Voraussetzungen der Teildisziplinen freilich kann sie gewiß entbehren. Braucht sie aber als Wissenschaft vom Universum dafür nicht andere Voraussetzungen, die für die Teildisziplinen nicht notwendig sind? Sie will doch das Ganze der Welt erkennen, also mehr leisten als jede Spezialforschung. Diese Aufgabe muß sie sich von vornherein stellen, und schon damit sind gewisse Voraussetzungen verknüpft, welche die Sonderdisziplinen nicht machen. Ja, kann man nicht sagen, daß mit Rücksicht auf das Maximum an Erkenntnis, das die Philosophie sich zum Ziel setzt und für prinzipiell erreichbar halten muß, sie zugleich die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften ist?

Hier sind wir an den Punkt gekommen, wo der Zusammenhang zwischen dem Anfang des Systems und dem Anfang oder Prinzip der Welt sich zeigt, d. h. wo das letzte Ziel der Philosophie, die Erkenntnis des Weltgrundes, schon das erste Glied des Gedankengefüges bestimmt, mit dem wir den Aufbau des Systems beginnen. Es setzen nämlich die Spezialwissenschaften nur die besonderen Teile der Welt voraus, mit denen sie sich beschäftigen, die Philosophie dagegen muß voraussetzen, daß es ein Weltganzes gibt, zu dem die Teile als Glieder gehören, daß also der Welt ein letztes Prinzip zugrunde liegt, welches alle Teile zu einem gegliederten Ganzen zusammenschließt. Was das Weltganze ist, und wie es sich gliedert, bleibt am Anfang des Systems nach wie vor dahingestellt. Aber daß es ein gegliedertes Weltganzes gibt, steht für die Philosophie von vornherein fest, und insofern ist sie in der Tat die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften zu nennen.

Wollen wir über die Bedeutung dieses Umstandes für den Systemanfang zur vollen Klarheit kommen, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen in gewisser Hinsicht unangetastet bleiben kann. Das System braucht am Anfang keine Voraussetzungen über den Inhalt der Welt zu machen, sondern hat sich auf Voraussetzungen über die Form ihrer Erkenntnis zu beschränken. Nur daran, daß sie Erkenntnis des Weltganzen überhaupt zu geben hat, muß sie denken. Das aber hat sie dann freilich bei jedem ihrer Schritte, auch bei ihrem ersten, ja besonders bei ihm zu tun, und dieser Umstand ist für die Gestaltung ihres Anfangs nicht bedeutungslos. Sie muß so beginnen, daß ihr Anfang bereits auf das Ende, d. h. auf die Erkenntnis des Weltganzen hinweist, und daraus folgt: schon das erste Glied des Systems muß einen universalen Charakter zeigen, d. h. zwar noch nicht das Ganze, aber ein Ganzes sein.

Mit Rücksicht auf das, was wir bisher festgestellt haben, bedeutet das: soll der Systemanfang das im angegebenen logischen Sinn Unmittelbare umfassen, dann ist das Unmittelbare von vornherein als ein Ganzes oder als eine »Welt« zu behandeln, denn nur so gehört es als notwendiges Glied in das System der Weltwissenschaft. Das bestimmt dann den Begriff des kritischen Minimums näher. Die möglichst große Voraussetzungslosigkeit genügt für sich allein noch nicht. Das Minimum darf nicht ein, wenn auch noch so großer Teil des Unmittelbaren sein, sondern erst mit einem universalen Minimum, d. h. mit dem All des Unmittelbaren ist der volle Anfang des Systems erreicht. Jede Partikularität ist auszuschließen, oder genauer: solange man beim Partikularen bleibt, hat man noch keinen vollen Anfang der Philosophie, d. h. noch nichts, was als erstes selbständiges Glied des Systems gelten kann, sondern im günstigsten Fall einen bloß zeitlichen Anfang, den man dazu benutzt, um von ihm aus zum universalen Minimum vorzudringen.

So verstehen wir, weshalb eine universale Forderung in formaler Hinsicht ergänzend zur kritischen Forderung hinzutreten muß. Erst die Verbindung von Unmittelbarkeit und Allheit gibt dem Anfang die Tragfähigkeit, welche die Weltwissenschaft für ihr Fundament braucht. Schon bei der Festlegung des logischen Grundsteins muß man daran denken, welches Gebäude auf ihm errichtet werden soll. Deshalb ist das universale Moment nicht weniger als das kritische zu berücksichtigen, falls man wissen will, was es mit der »Voraussetzungslosigkeit« der Philosophie auf sich hat.

III.

Ich und Nicht-Ich.

Nachdem die Aufgabe bestimmt ist, gehen wir dazu über, die Richtung zu erörtern, in der wir ihre Lösung zu suchen haben. Worin besteht das Minimum an Voraussetzungen, das tragfähig genug ist, um erstes Glied im Erkenntnismaximum zu sein? Bei der Beantwortung dieser Doppelfrage stellen wir die kritische Forderung nach möglichst großer Voraussetzungslosigkeit voran. Wir wollen also zunächst nur wissen: was ist unmittelbar in dem Sinne, daß es für das erkennende Subjekt unmittelbare Gewißheit besitzt?

Schon die Antwort darauf kann, wie wir sahen, nicht »aus der Pistole geschossen« werden, d. h. nicht mit dem zeitlich ersten Satz des Systems fertig vor uns stehen. Es gilt in der Philosophie nicht, auf irgendein beliebiges Unmittelbares hinzuweisen. Damit wäre im Prinzip nichts geleistet. Wir suchen vielmehr den Begriff des Unmittelbaren, und zu seiner Bestimmung sind Vermittelungen nötig. Nur durch sie hindurch dringen wir zu dem Unmittelbaren vor, das sich zum ersten Glied des Systems eignet. Es schadet daher auch nichts, wenn unser zeitlicher Anfang oder Ausgangspunkt sich später als sehr vermittelt erweisen sollte. Wir haben den Begriff des Unmittelbaren noch nicht und sind daher auch noch nicht in der Lage, die zufälligen Bedingungen auszuschalten, die uns als Individuen und als Kindern eines besonderen Zeitalters anhaften. In ihnen mag als dem nur zeitlichen Ausgangspunkt eine Fülle von Vermittelungen und unkritischen Voraussetzungen stecken. Um nach Möglichkeit wenigstens von unserer individuellen Person loszukommen, streben wir ausdrücklich Fühlung mit dem früheren Denken an, das sich um den Begriff des Unmittelbaren bemüht hat, und fragen, was bisher den Philosophen geeignet schien, zum Anfang des Systems gemacht zu werden. Die darin vorliegende Arbeit können wir für unseren Zweck benutzen.

Der Begriff des Unmittelbaren ist für sich betrachtet negativ. Er weist alles Vermittelte ab und enthält insofern lediglich ein Problem: was bleibt als unmittelbar übrig, wenn alles Vermittelte ausgeschaltet ist? Trotzdem denkt man dort, wo man die Beschränkung auf das Unmittelbare als kritische Forderung stellt, noch an etwas anderes als an die bloße Weglassung aller Vermittelungen, und zwar liegt ein Hinweis auf eine nähere Bestimmung bereits dann vor, wenn man das Unmittelbare, wie es allgemein üblich ist, das unmittelbar Gegebene nennt. Das Wort »ge-

geben« verliert nämlich seinen Sinn ohne Voraussetzung eines Ich oder eines »Subjekts«, dem etwas gegeben ist. Unmittelbar gegeben kann nur das sein, was i c h unmittelbar habe, und mit dem m i r Gegebenen soll daher das Denken über die Welt beginnen, um alles, was ich erst durch Vermittelungen erfasse, auszuschalten.

Diese Bestimmung des logischen Anfangs wird den Meisten wohl als selbstverständlich erscheinen, und durch sie erhält die kritische Forderung in der Tat erst ihre Begründung. Aus dem Problem des Anfangs als eines Erkenntnisproblems ist das erkennende Ich nicht fortzudenken. Zugleich darf man die Tragweite dieser »Selbstverständlichkeit« nicht unterschätzen. In dem Begriff des »mir unmittelbar Gegebenen« steckt von vornherein ein D o p p e l t e s: ein Ich als »Subjekt«, dem etwas unmittelbar gegeben ist, und ein dem Ich gegebenes »Objekt«, welches den Charakter der Unmittelbarkeit trägt. Beide Glieder dieser A l t e r n a t i v e sind zu berücksichtigen, wo man zu einem Anfang des Systems kommen will, der a l l e unentbehrlichen Voraussetzungen einschließt. Das Unmittelbare als G a n z e s kann nicht etwa n u r als unmittelbar gegebenes O b j e k t gefaßt werden, wie man es oft gedankenlos tut, wo man vom unmittelbar Gegebenen spricht, sondern erst durch die Beziehung auf ein Ich als Subjekt wird dieser Begriff vollständig und wahrhaft denkbar. Wollen wir also das unmittelbar Gegebene in seiner T o t a l i t ä t zum Anfang der Philosophie machen, so dürfen wir den Begriff eines Ich schon im ersten Gliede des Systems nicht ignorieren.

Ein Blick auf die Vergangenheit der Philosophie kann das bestätigen. Das Ich wird für das im angegebenen Sinne kritische Denken nicht selten von geradezu entscheidender Bedeutung. Man braucht nur daran zu erinnern, welche Rolle es dort gespielt hat, wo man in der neueren Zeit systematisch nach dem logischen Anfang des Systems suchte. Ausführungen von Descartes dürfen in dieser Hinsicht als klassisch gelten und haben eine übergeschichtliche Bedeutung. Der große Denker beginnt zwar faktisch, wie wir sahen, mit dem Zweifel. Aber der ist für ihn nur Vorarbeit. Er braucht den, wie seine Schriften zeigen, in jeder Hinsicht zeitlich bedingten Ausgangspunkt als Mittel, um mit seiner Hilfe zu dem zu kommen, was unmittelbar gegeben ist, und er findet dann den eigentlichen Anfang des Systems in sich selbst. Deshalb setzt er das »ich bin« an die Spitze, ohne die Absicht, damit schon etwas über den Anfang der Welt auszusagen. Der Zweifel hat diese erste positive Wahrheit aus allem Vermittelten als das unmittelbar Gewisse herausgelöst. An ihr zu zweifeln, ist schon deshalb unmöglich, weil ich, auch

um zu zweifeln, als Ich existieren muß und daher nicht einmal zweifeln könnte, wenn der Satz »Ich bin« falsch wäre. Von der näheren Bestimmung, die das »Ich bin« zu einem »Sum cogitans« ausgestaltet, sehen wir dabei ab. Descartes ist uns nur ein Beispiel für jenen Typus der kritischen Philososophie, der in der neueren Zeit maßgebend wird. Wir können uns daher auf das Ich als den logischen Anfang des Systems beschränken.

Werden nun auch wir im Einklang mit weit verbreiteten Ansichten von »uns selbst« ausgehen, um den Begriff des Unmittelbaren näher zu bestimmen, und dann das Ich an den Anfang des Systems setzen? Als zeitlicher Anfang scheint es auf jeden Fall geeignet. Es gibt nichts Gewisseres als das eigene Ich und insofern keinen besseren Ausgangspunkt für eine Philosophie, die kritisch mit etwas absolut Gewissem beginnen will. Die Frage, ob wir damit schon das Ganze des Anfangs haben, lassen wir beiseite und nehmen nur an: das Ich ist ein Unmittelbares. Dementsprechend muß das Vermittelte als Nicht-Ich bezeichnet werden. Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich zu ziehen, falls wir wissen wollen, was in den Anfang des Systems aufgenommen, und was von ihm ausgeschlossen werden soll.

Doch sofort ist darauf hinzuweisen, daß die Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich nicht in jeder Beziehung als eindeutig gelten darf. Wie im unmittelbar Gegebenen finden wir auch im Ich als Totalität etwas Doppeltes, und das wird insofern wesentlich, als das eine Glied, welches als Objekt dem Ich-Subjekt gegenübertritt, ebenfalls Nicht-Ich genannt werden kann. Dies Nicht-Ich aber gehört so gut zum Unmittelbaren wie das Ich, ja es ist das unmittelbar Gegebene selbst. Wir müssen daher zwei Arten des Nicht-Ich unterscheiden und dementsprechend von einem Ich im engeren und im weiteren Sinne reden.

Das eine Nicht-Ich bleibt mit dem Begriff des Ich notwendig verknüpft, und das ist aus dem Wesen des Ich leicht zu verstehen. Ein Ich ohne jedes Nicht-Ich läßt sich für sich allein als ein Ganzes nicht denken. Zum Subjekt gehört ein Objekt, ja diese Begriffe werden nur in ihrer gegenseitigen Beziehung aufeinander verständlich. Daher muß auch das Ich am Anfang der Philosophie, falls damit der ganze Anfang gemeint sein soll, so verstanden werden, daß er sich in ein Ich im engeren Sinne und ein Nicht-Ich spaltet. Das dem Ich unmittelbar Gegebene und notwendig mit ihm verknüpfte Nicht-Ich wollen wir das immanente Nicht-Ich nennen. Das Ich im weiteren Sinne als ganzer Anfang umfaßt dann also das Ich im engeren Sinne und das ihm immanente Nicht-Ich als Doppeltheit von Ich-Subjekt und Ich-Objekt.

Dieser Totalität der Ich-Welt, die wir dem Unmittelbaren gleichzusetzen und zum Anfang der Philosophie zu machen versuchen, tritt ein anderes Nicht-Ich gegenüber, das jenseits jeder Beziehung auf ein Ich, also außerhalb der Ich-Welt liegt, und das wir daher als das transzendente Nicht-Ich bezeichnen. Erst mit ihm ist das Gebiet bestimmt, das, weil es nicht mehr in die Ich-Welt fällt, am Anfang problematisch bleiben muß. Zuerst haben wir es nur mit dem Ich und dem ihm immanenten Nicht-Ich zu tun und zu fragen, wie dieser Doppelbegriff zu bestimmen ist, falls er die Forderungen erfüllen soll, die wir an den Anfang des Systems stellen.

Die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen scheint durch ihn restlos erfüllt. Dem eigenen Ich kann niemand die unmittelbare Gegebenheit absprechen und ebensowenig dem, was diesem Ich als immanentes oder von ihm »vorgestelltes« Objekt, wie man zu sagen pflegt, gegenübertritt. Beide Seiten einer solchen Ich-Welt scheinen mit Rücksicht auf ihre unmittelbare Gewißheit in sich zu ruhen. Die Existenz des Ganzen kann nicht weiter begründet werden, und sie bedarf der Begründung durch andere Voraussetzungen auch nicht. Die Wahrheit der beiden Sätze »Ich bin« und »Das mir unmittelbar Gegebene ist« leuchtet ohne weitere Vermittelungen ein. Das sagt aber nicht, daß dieser Doppelsatz eine in jeder Hinsicht bestimmte und nur eine Bedeutung hat. Wir müssen daher noch näher auf ihn eingehen, weil sonst die weitere Frage sich nicht beantworten läßt, ob er auch in dem Sinne universal ist, wie wir es vom Anfang verlangen. Dabei kommt es vor allem auf den Begriff des Ich-Subjekts an, denn von seiner Bestimmung hängen die anderen Begriffe ab. Was unter dem immanenten Objekt verstanden werden muß, wird unzweideutig, sobald wir wissen, was wir unter dem Ich zu verstehen haben. Kennen wir seinen Begriff genau, dann können wir über den Begriff des ganzen Anfangs nicht mehr im Zweifel sein. Wir stellen daher zuerst die Frage, was ist in unserem versuchsweise angenommenen Anfang mit dem Worte Ich gemeint?

In gewisser Hinsicht wird man auch das für selbstverständlich halten. Jeder weiß, was er meint, wenn er Ich sagt, denn niemand verwechselt sich selbst mit einem anderen. Von hier aus läßt sich ohne Schwierigkeit das Nicht-Ich bestimmen, und zwar sowohl das immanente wie das transzendente. Einen Zweifel darüber, was Ich und was dementsprechend Nicht-Ich sei, gibt es höchstens bei gewissen Formen der seelischen Erkrankung, und diese haben bei der Behandlung unseres Problems keine Bedeutung. Genügt es also nicht, wenn wir feststellen: unter dem Ich

ist die eigene Person oder das »Selbst« zu verstehen und unter dem immanenten Nicht-Ich alles, was ihm unmittelbar gegeben ist? Dann brauchen wir uns über den Begriff des transzendenten Nicht-Ich nicht weiter den Kopf zu zerbrechen. Es kommt hier lediglich auf dessen negative Bestimmung an. Alles, was nicht zur Welt des Ich gehört, ist am Anfang als ungewiß auszuschalten.

Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß wir auf diese Weise einen bestimmten Begriff der Ich-Welt erhalten. Die Frage ist nur die: haben wir darin auch einen brauchbaren Anfang des Systems? Zu einer Antwort suchen wir dadurch zu kommen, daß wir nicht nur angeben, was in diesen Anfang gehört, sondern auch was wir ausschalten, d. h. als transzendentes Nicht-Ich problematisch machen müssen, um dann zu sehen, ob wir damit zu einem in sich klaren und logisch konsequent vollziehbaren Gedanken eines Ganzen kommen.

Soll das Ich ein Individuum sein, so wird auch das immanente Nicht-Ich in seiner Totalität als ein individuelles Gebilde bestimmt. Dementsprechend hat Schopenhauer den Satz »Die Welt ist meine Vorstellung« an den Anfang der Philosophie gesetzt. Beschränkt man aber den Anfang des Systems konsequent darauf, dann wird man notwendig zu jener Annahme geführt, die man früher Egoismus nannte und die heute Solipsismus heißt: es gibt allein mich selbst und das, was ich vorstelle. Da müssen wir fragen: kann man das, wenn auch nur versuchsweise oder vorläufig, für richtig halten? Noch mehr: ist das überhaupt denkbar? Wir sehen also davon ab, was der Solipsismus als endgültiges »System der Philosophie« bedeuten würde. In dieser Form wird er ja nur selten vertreten. Auch diejenigen, die mit ihm das Denken anfangen, geben in der Regel zu, ja versichern eifrig, daß man dabei nicht stehen bleiben könne. Als Ende der Philosophie sei das eine Absurdität. Doch darauf kommt es hier nicht an. Wir haben lediglich festzustellen, ob im Solipsismus überhaupt ein in sich klarer Begriff steckt, oder ob dieser »Standpunkt« nicht vielmehr schon als bloßer Anfang untauglich ist, weil er sich durch seine eigenen Konsequenzen aufhebt.

Will man hierüber Klarheit, so ist vor allem auf die Ausnahmestellung zu achten, die dabei das eigene Ich erhält. Alles soll in mein Selbstbewußtsein fallen. Daraus folgt unausweichlich, daß jedem fremden Individuum eine Existenz von der Art, wie ich selbst sie besitze, als unmittelbar gewiß abgesprochen werden muß. Das Du verwandelt sich mit andern Worten restlos in meine Vorstellung und hört damit auf, das zu sein, was man sonst unter einem Du versteht. Ein Du gibt es für diesen

Standpunkt überhaupt nicht mehr. Da müssen wir von neuem fragen: kann man das Selbstbewußtsein als etwas denken, das mit seinen ihm immanenten Objekten für sich allein als Welt des unmittelbar Gewissen besteht?

Vielleicht wird man sagen, daß daraus begrifflich keine Schwierigkeit erwachse. Kann ich doch sogar faktisch »allein« sein. Warum soll ich mich also am Anfang der Philosophie mit meinen Vorstellungen nicht allein denken? Gewiß vermag ich das, aber es kommt alles darauf an, was man unter »allein« versteht. Allein kann ich nur in einem Sinne sein, der zugleich den Gedanken des Solipsismus ad absurdum führt. Allein bedeutet dann nämlich soviel wie einsam, und dieser Begriff verliert seinen Sinn, wenn man dabei nicht an eine Gemeinschaft denkt, von der man sich getrennt hat. Ja, grade das Ich, das sich »allein«, d. h. einsam weiß, muß eine Gemeinschaft von anderen, ihm in ihrem Sein koordinierten Individuen voraussetzen. Ein einsames Ich als »Welt« gibt es nicht und kann es nicht geben. Ein eigenes, individuelles Ich läßt sich nicht einmal denken, ohne daß der Gedanke an eine fremde Person ergänzend hinzutritt. Setzt man das eigene Ich als existierend voraus, so hat man damit implicite ein Du vorausgesetzt. Es kommt nur darauf an, das ausdrücklich zur Klarheit zu bringen: zum Wesen des »ipse« im Sinne des Solipsismus gehört es, nie »solus« sein zu können.

Wir stoßen damit auf dasselbe Prinzip, das schon einmal seinen Ausdruck fand, als wir von der unaufhebbaren Beziehung des Ich-Subjekts auf ein ihm gegebenes Objekt sprachen. Das Wesen des »heterothetischen« Denkens braucht in seiner Allgemeinheit nicht genauer erörtert zu werden. Es genügt, wenn wir kurz darauf hinweisen: manche Begriffe verlieren jeden Sinn, falls man sie nicht zusammen mit andern Begriffen denkt. Der eine fordert den andern als notwendige Ergänzung, und erst das aus beiden bestehende Ganze ist wahrhaft denkbar. Gewiß können wir das eine Glied einer solchen Korrelation begrifflich von dem andern trennen, aber wir müssen es dabei zugleich auf das andere beziehen, weil sonst nicht einmal die begriffliche Trennung möglich wäre. In der Regel sind solche Begriffe Glieder einer Alternative und bilden zusammen eine Totalität, in der weder das eine noch das andere Glied fehlen kann. Zu ihnen gehört auch der Begriff des »Selbst« als der des eigenen, individuellen Ich. Er hat Bestand lediglich als Glied des umfassenderen Begriffs einer Ich-Du-Korrelation. Gleichgültig ist, welche Seite man zuerst nennt. Die Entscheidung darüber betrifft die Frage nach dem zeitlichen und zufälligen Ausgangspunkt. Logisch ist das eine Glied so notwendig wie

das andere, und keines von beiden besitzt eine Priorität. Damit leuchtet die logische Absurdität des solipsistischen Anfangs ein. Er versucht, in einem Ganzen, das aus zwei notwendig zusammengehörigen Gliedern besteht, dem einen eine Vorzugsstellung vor dem andern einzuräumen, durch die es seinen Bestand verlieren würde. Das Du kann man sowenig ausschalten wie das Ich, und das Du als bloße Vorstellung des eigenen Ich ist nicht mehr das Du der Ich-Du-Korrelation, deren beide Glieder logisch zu koordinieren sind.

Wollen wir trotzdem das Ich an den Anfang setzen und nur das ihm immanente Nicht-Ich anerkennen, so ist die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich in neuer Weise zu ziehen. Das immanente Nicht-Ich darf nicht nur aus den dem eigenen Ich unmittelbar gegebenen Objekten oder aus »meinen« Vorstellungen bestehen, d. h. das Ich darf nicht nur das eigene Ich oder Selbst bleiben. Der versuchsweise angenommene Anfang hat sich also als unbrauchbar erwiesen. Sein Begriff läßt sich nicht konsequent zu Ende denken, ohne über sich hinaus zu führen.

IV.

Gemeinschaftsbewußtsein und Inhaltsbewußtsein.

Welchen Weg aber werden wir dann einschlagen, um zu *dem* Ich zu kommen, das wir zur Bestimmung einer neuen Ich-Welt brauchen, die so weit ist, daß in ihr auch das unmittelbar gewisse Du Platz findet?

Fassen wir das Resultat noch einmal zusammen. Der Solipsismus ist ein Unbegriff, d. h. ein logisch unvollziehbarer Gedanke. Ein »einziges« Selbst als Ganzes ist eine contradictio in adjecto. Das Selbstbewußtsein kann lediglich ein *Teil* des Ganzen sein, das wir suchen, denn das individuelle Ich oder die eigene Person ist nur als *sozialer* Begriff denkbar. Das Selbstbewußtsein muß daher zum *Gemeinschaftsbewußtsein* erweitert werden, falls wir nicht bei ihm als einem Gedankenfragment stehen bleiben wollen, und das kann nicht unsere Absicht sein, wo der Anfang des Systems in Frage steht. Wir dürfen nie vergessen: nicht ein Stück, sondern ein Ganzes brauchen wir. Daraus scheint sich zu ergeben, daß, falls wir überhaupt das Ich als Ausgangspunkt beibehalten wollen, wir das System mit dem Gemeinschaftsbewußtsein zu beginnen haben. Was notwendig zu ihm gehört, wäre dann als das unmittelbar Gewisse zu bezeichnen, und die ganze übrige Welt bliebe problematisch. Kommen wir damit zu einem brauchbaren ersten Gliede des Systems?

Die Frage, ob auf diese Weise die kritische Forderung erfüllt wird, brauchen wir nicht zu stellen, d. h. es kann unerörtert bleiben, ob der Inhalt der Ich-Du-Korrelation das Gebiet des unmittelbar Gegebenen nicht transzendiert. Uns interessiert jetzt die universale Forderung, d. h. die Frage, ob das Gemeinschaftsbewußtsein in Wahrheit das Ganze des unmittelbar Gegebenen zu umfassen vermag. Dabei nehmen wir dies Bewußtsein so weit wie möglich, denken also das eigene Ich im Zusammenhang mit allen Wesen, die ihm als Du-Persönlichkeiten gegenübertreten können. Das bedeutet im Prinzip keinen neuen Schritt über das bisher Gesagte hinaus, und unter den so gewonnenen Begriff fällt dann gewiß ein sehr großer Teil der unmittelbar gewissen Welt. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß ein solches Gemeinschaftsbewußtsein für einige Gebiete der Philosophie den Rahmen abgeben kann, über den hinauszugehen keine Veranlassung besteht. Es umschließt die soziale Welt der Persönlichkeiten, in der wir selbst als Persönlichkeit leben, und auf die sich weitaus das meiste in unserem Wollen und Handeln bezieht. Die »praktische Philosophie« könnte damit also vielleicht beginnen.

Auch die Philosophie überhaupt, die von vornherein daran denkt, daß sie universale Wissenschaft im weitesten Sinne ist? Die Antwort darauf ist einfach. Wir haben eine Fülle von unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalten, die sich nicht auf Personen und ihr Verhältnis zueinander beziehen, und damit sinkt auch der Inhalt des zum Gemeinschaftsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtseins zu einem p a r t i k u l a r e n Gebilde im Umkreis des unmittelbar Gegebenen herab. Wir würden uns noch immer auf einen zu engen Kreis beschränken, wenn wir versuchten, die Welt des Unmittelbaren in ihrer Totalität vom Gemeinschaftsbewußtsein her begrifflich zu bestimmen. Dazu eignet es sich im Prinzip nicht besser als das Bewußtsein des Selbst. Für eine wahrhaft umfassende Philosophie wird die Ich-Du-Relation auch in der denkbar weitesten Form zu einer s p e z i e l l e n Angelegenheit.

Dieser Umstand muß uns daran zweifeln lassen, ob das Ich als Selbst im Anfang der Philosophie noch eine maßgebende Rolle spielen darf. Schon jetzt sollte einleuchten: in der scheinbar so selbstverständlichen Bevorzugung des individuellen Ich am Anfang einer Theorie des Weltganzen steckt eine philosophische Gefahr. Wir dürfen nie hoffen, von einem bloßen Stück des unmittelbar Gewissen zum u n i v e r s a l e n Minimum vorzudringen. Wir verbauen uns, sobald wir dem eigenen Ich eine theoretische Ausnahmestellung einräumen, von vornherein den Blick auf die Fülle der unmittelbar gegebenen Welt. Dafür wären noch andere Gründe

als die genannten anzuführen, aber schon das, was wir an der Ich-Du-Korrelation zeigen konnten, berechtigt uns, zu sagen: es ist einfach nicht wahr, daß ich meiner selbst gewisser bin als der übrigen Welt. Ist einmal der Widersinn des Solipsismus durchschaut, dann ergibt sich eine Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs, die den Beziehungspunkt für das Unmittelbare über die eigene Person oder das Selbst hinausverlegt, als kritisch ebenso gerechtfertigt, wie sie im Interesse der universalen Forderung notwendig ist.

Werden wir nun aber darum das Ich als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Welt des Unmittelbaren ganz aufgeben? Auch das ist unmöglich, solange wir sagen, daß das Unmittelbare das unmittelbar Gegebene ist, und daran müssen wir festhalten, damit der Begriff des Unmittelbaren im Zusammenhang mit dem des unmittelbar Gewissen bleibt und nicht völlig leer wird. Dann aber brauchen wir auch ein Ich oder Subjekt, für welches das Unmittelbare als gegeben besteht. Kommen wir also jetzt zu einer unlösbaren Schwierigkeit?

Wir konnten bisher nur zeigen, daß das *individuelle* Ich oder die eigene Person sich zur Bestimmung der Totalität des Unmittelbaren nicht eignet. Läßt sich das Wort Ich nicht noch anders verstehen als so, daß es das Selbstbewußtsein bedeutet? Schon die vorher angestellte Ueberlegung, nach welcher das eigene Ich dem Du und dann beide zusammen der unpersönlichen und asozialen Welt der Sachen, soweit sie unmittelbar gewiß sind, logisch koordiniert werden müssen, weist, falls man diese Totalität in ihrer Gegebenheit nehmen will, auf ein Bewußtsein hin, für welches auch das eigene Selbst sich von vornherein als ein Bewußtseins*inhalt* neben anderen Bewußtseinsinhalten darstellt. Darf *dies* Bewußtsein nicht als Beziehungspunkt für jeden beliebigen Bewußtseinsinhalt gelten, so daß es sich dazu eignet, die Totalität des Unmittelbaren in sich aufzunehmen? Dann ließe sich immer noch als die eine Seite des Anfangs ein Bewußtsein denken, und ihm wäre die Totalität der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte als die andere Seite der Ich-Welt zuzuordnen. Damit könnten wir das Begriffspaar Ich und immanentes Nicht-Ich anders bestimmen als vorher. An die Stelle des Selbstbewußtseins hätten wir ein *Inhaltsbewußtsein überhaupt* zu setzen, und das unmittelbar Gegebene wäre das, was diesem Bewußtsein als sein Inhalt gegeben ist.

Doch darin haben wir selbstverständlich nur den Hinweis auf ein Problem. Was ist unter einem solchen »Bewußtsein überhaupt« oder unter einem Subjekt zu verstehen, für welches auch das Ich, soweit es eine

individuelle Person ist, ebenso wie seine Gemeinschaft mit anderen Personen, nur noch ein Objekt unter anderen Objekten wird, also einen bloßen Teil des umfassenderen, unmittelbar gegebenen Weltinhaltes darstellt? Hat dies Bewußtsein, das wir jedem unmittelbar Gegebenen hinzuordnen, noch etwas mit jenem Ich gemein, von dem wir zuerst versuchsweise im Anschluß an die Tradition ausgingen, weil es das einzige unmittelbar Gewisse zu sein schien? Auf diese Frage brauchen wir eine unzweideutige Antwort. Durch sie erst wird der Begriff des universalen Minimums unzweideutig bestimmt. Wir haben genau anzugeben, welchen Begriff wir bilden, wenn wir ein Ich als »Inhaltsbewußtsein überhaupt« im Unterschied vom Selbst- und Gemeinschaftsbewußtsein zum Ausgangspunkt nehmen, um dann die Totalität des Unmittelbaren als Korrelation eines solchen Ich und des ihm unmittelbar gegebenen Inhalts an den Anfang der Philosophie zu bringen.

V.

Generalisierende und isolierende Abstraktion.

Wir kommen damit zu dem schwierigsten Problem, das unser Versuch uns stellt, und es empfiehlt sich, daß wir unsere Gedanken nicht nur positiv entwickeln, sondern, um jedem Mißverständnis nach Möglichkeit vorzubeugen, auch ausdrücklich sagen, was wir mit dem jetzt zu bestimmenden Ich-Begriff nicht meinen.

Fassen wir das Ziel, dem wir zustreben, noch einmal ins Auge. Wir suchen nach dem denkbar umfassendsten Begriff des unmittelbar Gegebenen und wissen, daß dies Wort seinen Sinn verliert, wenn nicht ein Ich oder Subjekt vorausgesetzt wird, dem das Unmittelbare gegeben ist. Das vorausgesetzte Ich darf aber nicht die eigene Person oder das Selbst sein, weil alles, was zu ihm in der Beziehung des Gegebenseins steht, einen zu partikularen Charakter trägt, um als universales Minimum zu gelten. Es kommt also darauf an, den Begriff des Subjekts oder Ich als der unentbehrlichen Voraussetzung so zu fassen, daß wir dabei von der eigenen Person oder dem Selbstbewußtsein loskommen. Wir suchen mit andern Worten nach einem allgemeinen Ich, da nur dieses als Beziehungspunkt für eine umfassende Welt des unmittelbar Gegebenen brauchbar ist.

Nun kann man glauben, es sei leicht, die Individualität des Ich auszuschalten, ja wir hätten das von vornherein schon getan, also ein allgemeines Ich an die Stelle des individuellen gesetzt. Eine neue Begriffs-

bildung sei daher nicht mehr nötig. Man brauche nur das implicite bereits Vorhandene ausdrücklich klarzustellen. Das Wort Ich — kann man dann sagen — bedeute in einer philosophischen Darlegung niemals nur die einmalige Person des Philosophen, wie etwa in einer Selbstbiographie, sondern müsse stets so verstanden werden, daß jeder beliebige Mensch, soweit er ein Ich ist, dafür eintreten kann. Von dem Ich, das einen Eigennamen trägt und unvertauschbar ist, spreche der Philosoph sogar dann nicht, wenn er als Solipsist ein Buch schreibt, denn er erwarte, daß jeder Hörer oder Leser sein eigenes Ich an die Stelle des Ich bringen werde, von dem das Buch redet. Insofern komme sogar das Ich des Solipsismus nur als etwas Allgemeines in Betracht. Allerdings wird man zugeben, daß der Solipsist damit eine Inkonsequenz begeht, denn er erkennt implicite andere Personen als mit sich selbst koordiniert an und hebt so das behauptete solus-sein des ipse wieder auf. Aber gerade das, wird man meinen, zeige: bei jeder philosophischen Ich-Betrachtung kommen wir mit Notwendigkeit zu einem allgemeinen Ich.

Was ist dazu zu sagen? In dem angegebenen Sinne mögen in der Tat die Gedanken meist gemeint sein, wo man mit dem Ich die Philosophie beginnt. Sehr charakteristisch wird vielfach dabei das Wort »wir« so gebraucht, daß es für »ich« steht, und schon das weist auf die Ersetzbarkeit des Selbst durch jedes beliebige Ich hin. Das »mir« Gegebene ist das »uns« Gegebene. Doch sind wir in Wahrheit gefördert, wenn wir an die Stelle der besonderen Person ein Ich überhaupt als ein »Wir« bringen? Wir vertauschen damit doch nur das einmal vorhandene Ich-Exemplar mit seinem allgemeinen Gattungsbegriff. Genügt es, daß wir in dieser Weise den Anfang der Philosophie in die Sphäre der Allgemeinheit heben?

Der Gattungsbegriff würde uns über das, was wir bisher erreicht hatten, in der Tat nicht hinausführen, aber die Schwierigkeiten, die wir aufzeigen konnten, auch in keiner Weise beseitigen. Er bleibt ein Begriff für individuelle Gebilde, die unter ihn als Exemplare fallen, und er kann deshalb nicht mehr leisten als das, was jedes Exemplar bei der Bestimmung des Anfangs uns gibt. Ja das beliebte »wir«, das im übrigen als Form der Darstellung durchaus berechtigt ist, wirkt geradezu irreführend, wenn es darüber hinwegtäuscht, daß das »uns« Gegebene nur das einem beliebigen Individuum Gegebene bedeutet. Mit dem allgemeinen Gattungsbegriff des Ich als Voraussetzung des Unmittelbaren bleiben wir nach wie vor auf einen Teil beschränkt. Wir müssen, falls wir zum Ganzen oder zu einem vollen Anfang kommen und dabei trotzdem vom Ich aus-

gehen wollen, unter dem allgemeinen Ich als dem Inhaltsbewußtsein überhaupt an eine Art der Allgemeinheit denken, die grade der Gattungsbegriff des Ich nicht besitzt. Gibt es eine solche Art, und worin besteht sie?

Bei der Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, zunächst auf zwei verschiedene Arten der Begriffsbildung zu reflektieren, von denen wir die eine die generalisierende, die andere die isolierende Abstraktion nennen wollen. Jeder Begriff ist der Begriff *von etwas*, und der durch generalisierende Abstraktion gewonnene allgemeine Begriff bleibt *schließlich* der Begriff *von* etwas Besonderem, d. h. er ist als Gattungsbegriff zwar allgemein, aber es fallen unter ihn entweder andere Gattungsbegriffe oder, wenn das nicht mehr der Fall ist, deren besondere und insofern individuelle Exemplare. Dabei können wir nicht stehen bleiben. Wir haben nicht nur einen allgemeinen Begriff eines Individuellen, sondern einen allgemeinen Begriff eines Allgemeinen zu bilden, also die Möglichkeit einer anderen Art der Abstraktion zu erwägen, bei deren Erörterung jedoch zunächst eine terminologische Schwierigkeit entsteht. Es herrscht nämlich die Gewohnheit, alles »Begriff« zu nennen, was nicht eine besondere und individuelle oder eventuell auch »metaphysische« Realität ist, von der wir jedoch ganz absehen. So wird man auch bei einem allgemeinen Ich immer nur an einen »Begriff« Ich denken. Halten wir daran fest, dann sind jedoch die Begriffe und die Begriffe von diesen Begriffen zu trennen, d. h. wenn wir das gesuchte allgemeine Ich ebenfalls als Begriff bezeichnen, dürfen wir es nicht mit dem Begriff dieses begrifflichen Gebildes verwechseln. Doch weil ein solcher Sprachgebrauch leicht zu Mißverständnissen führt, ziehen wir es vor, nicht alles, was wir durch Abstraktion in seiner »Reinheit« als ein Allgemeines denken, Begriff zu nennen, sondern sprechen von Begriffen stets im Unterschied von dem, was unter sie fällt. Das durch begriffliche Abstraktion erfaßte Etwas, das allgemein sein kann wie sein Begriff, bezeichnen wir dann als ein allgemeines *Moment*.

Machen wir diesen Unterschied, dann versteht sich von selbst, inwiefern die Allgemeinheit eines Ich-Moments nicht die Allgemeinheit des Gattungsbegriffs vom Ich zu sein braucht. Wir haben dann vielmehr nicht weniger als vier Ich-Gebilde auseinanderzuhalten: erstens das individuelle Ich oder das Selbst, von dem wir zuerst ausgingen; zweitens den allgemeinen Gattungsbegriff davon, der uns jetzt nicht weiter interessiert; drittens das allgemeine Ich-Moment, das wir suchen, und viertens seinen Begriff, der nicht in dem Sinn allgemein ist, daß mehrere individuelle Exemplare unter ihn fallen, sondern der nur insofern allgemein heißen

darf, als er der Begriff von etwas Allgemeinem ist. Die Hauptsache bleibt dabei die Unterscheidung der zwei Arten der Allgemeinheit, die wir als Allgemeinheit des Ich-Gattungsbegriffes und als Allgemeinheit des Ich-Momentes voneinander trennen.

Im Anschluß daran läßt sich auch der Unterschied von zwei Arten der Abstraktion leicht verstehen. Während die generalisierende Abstraktion zum allgemeinen Gattungsbegriff kommt, unter den individuelle Exemplare fallen, löst die Abstraktion, die wir meinen, aus dem individuellen Ich das allgemeine Ich-Moment heraus und denkt es dann für sich allein. Sie mag die isolierende Abstraktion heißen. Näher brauchen wir auf den Unterschied im allgemeinen nicht einzugehen, da es nur darauf ankommt, eine Allgemeinheit aufzuzeigen, welche nicht die des Gattungsbegriffes ist, und vollends kann unerörtert bleiben, ob es noch andere Arten als die generalisierende und die isolierende Abstraktion gibt. Es genügt, wenn wir wissen: in dem Begriff des Ich, den wir zur Bestimmung der Totalität des unmittelbar Gegebenen als Voraussetzung brauchen, sind nicht die gemeinsamen »Merkmale« der individuellen Ich-Realitäten zusammengefaßt, zu denen auch das Merkmal der Individualität gehören würde, sondern wir isolieren im individuellen Ich das, was man die allgemeine »Ichheit« nennen kann, um damit auf ihren abstrakten Charakter hinzuweisen. Sie fassen wir als ein »Moment« des individuellen Ich für sich ins Auge.

VI.

Die Welt des Anfangs.

Doch haben wir zunächst nur den Weg, der uns zum Ziel führen soll, gekennzeichnet. Jetzt kommt es darauf an, das Prinzip anzugeben, auf Grund dessen durch isolierende Abstraktion das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herausgelöst wird und so der Begriff eines reinen Ich entsteht, mit Hilfe dessen wir die Ich-Welt des Anfangs universal bestimmen können.

Wir verfahren dabei möglichst elementar, wie es am Anfang wünschenswert und daher auch berechtigt ist. Das individuelle Ich, von dem wir ausgingen, ist seinem Begriff nach gekennzeichnet sowohl durch Ichheit als auch durch Individualität. Wir müssen diese beiden Momente in ihm zusammendenken, aber zugleich auch begrifflich voneinander scheiden, denn es gibt andere Gebilde, die zwar Individualität besitzen, aber darum kein Ich zu sein brauchen. Wollen wir feststellen, worin das Wesen der

Ichheit für sich besteht, so bilden wir zuerst heterothetisch den Begriff des Nicht-Ich und lösen dann die Ichheit aus dem individuellen Ich in ihrer Reinheit als das heraus, was niemals als Nicht-Ich verstanden werden kann. Nicht-Ich ist alles, was sich objektivieren läßt. Dazu gehört auch die Individualität des Ich. Das fremde Ich wird, soweit es Individuum ist, sogar faktisch zum Nicht-Ich, wenn es uns als Du gegenübertritt, und es unterliegt keinem Zweifel: wir können nicht nur ein fremdes Ich in dieser Weise objektivieren, sondern bis zu einem gewissen Grade auch »uns selbst« zum Nicht-Ich machen, d. h. zwar nicht unser ganzes Ich, wohl aber unsere Individualität, um sie wie ein Du als Glied in die Welt der übrigen Objekte einzuordnen. Dabei kommt es in diesem Zusammenhang nicht darauf an, ob eine solche »Selbstobjektivierung« faktisch *vollständig* gelingt, sondern nur um das Prinzip handelt es sich, und jedenfalls steht nichts dem Versuch im Wege, die Selbstobjektivierung als zu Ende geführt zu *denken*. Das aber genügt, denn damit ist schon der Begriff des reinen Ich oder des begrifflich isolierten Ich-Momentes als Begriff dessen gegeben, was nie als Nicht-Ich betrachtet werden kann, also Ich bleibt und doch zugleich frei gedacht werden muß von jeder individuellen Bestimmung. Ein solches allgemeines Ich steckt in jedem individuellen Ich als ein überall *identisches* Moment. Es ist als das zu verstehen, wodurch jedes Ich sich von allen Gebilden, die Nicht-Ich sind, unterscheidet. Wir stellen es daher mit Recht als reines Ich allem, was auch als Nicht-Ich aufgefaßt werden kann, heterothetisch gegenüber und gewinnen so von ihm einen Begriff, den niemand mit dem Gattungsbegriff des individuellen Ich verwechseln wird.

Statt Ich können wir auch Subjekt oder Bewußtsein und statt Nicht-Ich Objekt oder Bewußtseins*inhalt* sagen. Das reine Ich mag dann reines Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten oder überall identisches Bewußtsein im Gegensatz zu allen möglichen Bewußtseinsinhalten heißen. Dabei dürfen wir nur nie vergessen, daß ein solches »Bewußtsein überhaupt« sich lediglich begrifflich isolieren und daher allein durch *Konstruktion* als gesondertes Moment ins wissenschaftliche Bewußtsein heben läßt. Es wird erst durch Vermittelung in seiner Eigenart theoretisch klar. Aber das ändert an seiner Brauchbarkeit für die Bestimmung der universalen Welt des unmittelbar Gegebenen nicht das Geringste. Das reine Subjekt stellt sich als unentbehrliche *Voraussetzung* für jedes unmittelbar gegebene Objekt dar.

Kehren wir mit ihm noch einmal zu der Ich-Welt zurück, von der wir ausgegangen sind. Wie muß sie neu bestimmt werden? Auch jetzt werden

wir ein immanentes und ein transzendentes Nicht-Ich auseinanderhalten, aber die Grenzen zwischen den Gebieten sind in ganz anderer Weise als früher zu ziehen, und zwar gilt das besonders für die Bestimmung des Verhältnisses von Ich und immanentem Nicht-Ich als den beiden Gliedern der Ich-Welt, die an den Anfang des Systems kommen soll. So gewiß das allgemeine oder reine Ich etwas anderes ist als das individuelle und objektivierbare, so gewiß muß auch sein Gegenglied, das immanente Nicht-Ich, etwas anderes sein als vorher. Es fällt alles fort, was ihm ein individuelles Gepräge verleiht und es zu etwas Partikularem stempelt. Die notwendige Ergänzung des Ich durch sein Nicht-Ich besteht jetzt lediglich darin, daß dem Ich-Bewußtsein als unmittelbar gegeben alles gegenüber tritt, dessen es sich unmittelbar bewußt werden kann. So bilden das reine Ich und das ihm immanente Nicht-Ich zusammen eine »Welt«, die als umfassende Welt des Unmittelbaren bezeichnet werden darf, und die durch ihren Begriff daher die kritische Forderung in demselben Maße wie die universale erfüllt. *Nur* unmittelbar Gegebenes hat in dieser Ich-Welt Platz, und für *alles* unmittelbar Gegebene ist diese Ich-Welt groß genug.

Doch wird man vielleicht noch immer gegen unsere Begriffsbildung Bedenken erheben, und wenigstens zwei von ihnen seien ausdrücklich erörtert, soweit sie für den Begriff der Ich-Welt des Anfangs von prinzipieller Bedeutung sind.

Das allgemeine oder reine Ich war von vornherein als ein nur begrifflich isoliertes Moment bestimmt. Bekommt es, kann man fragen, im ganzen unserer Ich-Welt nicht als *Voraussetzung* alles Gegebenen eine Selbständigkeit, die seinem Wesen widerspricht? Die Frage ist vielleicht am besten zu beantworten, wenn man noch eine andere Bestimmung zur Gliederung der Ich-Welt heranzieht. Auf ihrer subjektiven Seite steht etwas, das unter keinen Umständen *Inhalt* für ein Ich werden kann und daher heterothetisch auch *Form* des Ich heißen darf. Erst auf der anderen, objektiven Seite haben wir den Inbegriff aller Inhalte, die in die Ich-Form eingehen. So wird die Unselbständigkeit beider Seiten in jeder Hinsicht klar. Ich-Form und Ich-Inhalt oder Bewußtsein überhaupt und der gegebene Bewußtseinsinhalt sind erst in ihrer Vereinigung ein selbständiges *Ganzes*, das wir nur deshalb begrifflich in seine beiden Seiten zerlegen, um genau anzugeben, was wir als die »Welt« des Unmittelbaren an den Anfang des Systems setzen.

Doch noch ein anderes Bedenken kann erhoben werden. Wenn *wir* die Zweiheit von Ich und Nicht-Ich *setzen*, wird dadurch nicht der

ganze Anfang zum Objekt gemacht, und verliert so das eine seiner Glieder nicht sein Wesen, reines Ich zu sein? Wir scheinen die Ich-Welt nicht voraussetzen oder überhaupt setzen zu können, ohne sie damit auf die Seite des Bewußtseins i n h a l t e s zu bringen. Dann aber tritt sie zugleich von neuem einem Subjekt gegenüber, und dies Subjekt darf im vollen Anfang doch ebenfalls nicht fehlen. Haben wir also nicht nach wie vor nur einen Teil des Anfangs, und ist es nicht zugleich unmöglich, diesen Teil jemals zu vervollständigen? Es würde offenbar nichts helfen, wenn wir auch das neue Subjekt, dem die ganze Ich-Welt als Objekt gegenüberzutreten scheint, zum Anfang hinzunähmen, denn die so ergänzte Ich-Welt wäre dadurch wieder objektiviert und einem dritten Subjekt oder Ich gegenübergestellt. Jeder Schritt, den wir auf diesem Wege weitergehen, müßte uns immer von neuem vor dieselbe Schwierigkeit führen; und daraus scheint zu folgen, daß wir nie wirklich anfangen können, falls der Anfang bereits a l l e Voraussetzungen des Unmittelbaren enthalten soll. Wir scheinen vor eine unendliche Reihe und damit vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Schließt man die Reihe der Voraussetzungen an irgendeiner Stelle ab, so macht man damit die Ich-Welt, die Korrelation von Ich und Nicht-Ich oder von Subjekt und Objekt sein soll, zum bloßen Objekt oder zum Nicht-Ich und zerstört sie damit zum Teil in ihrem Wesen.

Auch dieser Einwand ist, sobald wir genauer zusehen, in keiner Weise überzeugend; ja gerade die Formulierung, die auf eine unendliche Reihe hinweist, zeigt, daß es sich hier um eine Schwierigkeit handelt, die im Grunde genommen sprachlich, nicht sachlich ist. Nur scheinbar wird mit dem Subjekt, dem die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang gegenübertreten soll, etwas Neues zur Ich-Welt des Anfangs hinzugefügt. In Wahrheit sind wir mit dem Gedanken an ein zweites Subjekt, das die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang im Bewußtsein hat, nicht den kleinsten Schritt über das hinausgekommen, was wir von vornherein als vollen Anfang bestimmten. Die Reihe der Subjekte ist schon damit, daß wir das Selbst als Objekt denken und zum immanenten Nicht-Ich rechnen, so zu Ende geführt, daß sie ihrem Begriff nach nicht mehr fortgesetzt werden k a n n. Ließe sich die Ich-Welt noch einem Subjekt als Objekt gegenüberstellen, dann wäre ihr eines Glied noch kein reines Ich, denn dieses wurde ja als das definiert, was nicht mehr objektivierbar oder als Nicht-Ich denkbar ist. Schon dieser Umstand macht es unmöglich, die ganze Ich-Welt, wie wir sie als Zusammen von reinem Ich und ihm immanentem Nicht-Ich verstehen, als Objekt für ein Subjekt zu be-

trachten. Ihren B e g r i f f machen wir freilich zum Bewußtseins i n h a l t, indem wir ihn denken, aber dadurch wird er nicht zu einem Begriff, unter den nur Inhalte des Bewußtseins oder Objekte fallen. Sonst könnten wir den Begriff des Subjekts im Gegensatz zu dem des Objekts überhaupt nicht bilden.

Noch anders läßt sich der angedeutete Einwand zurückweisen. Das Ich, dem die ganze Subjekt-Objekt-Relation als Objekt gegenübertreten soll, darf schon deshalb nicht ein neues oder zweites reines Ich genannt werden, weil es zwei abstrakte Ich-Momente nicht gibt. Wir kennen nur das eine, d. h. identische reine Ich. Lediglich sprachlich kann man es noch einmal n e n n e n. Sachlich ist mit seiner Verdoppelung nichts gesagt. Damit haben wir den Gedanken an eine Objektivierung des ganzen Anfangs sogleich abgeschnitten. Es gehört zu seinem Wesen, daß er nicht als bloßes Objekt, sondern nur als das Zusammen von Subjekt und Objekt zu denken ist. Um jedem Mißverständnis sprachlich vorzubeugen, könnte man die Ich-Welt auch als das Ich des Ich und Nicht-Ich bezeichnen. Damit wäre von vornherein darauf hingewiesen, daß diese Welt niemals nur als Objekt für ein Subjekt denkbar sein kann. Die Verdoppelung des Ausdrucks Ich müßte sofort klar machen, weshalb die Reihe der Objektivierungen sachlich ihr Ende erreicht hat.

Aber eine solche Terminologie würde eventuell Mißverständnisse in anderer Richtung hervorrufen. Man könnte nämlich meinen, das reine Ich mache im Anfang »sich selbst« zum Objekt, und es sei also d a s s e l b e Ich, das in der Ich-Welt einmal als Ich und zugleich als Nicht-Ich auftrete. Grade davon darf jedoch keine Rede sein. Das Selbst, d. h. das Individuum, ist in der Ich-Welt des Anfangs n u r noch als Nicht-Ich zu denken, und das in jedem Ich identische Ich-Moment, das wir durch isolierende Abstraktion herauslösen, ist kein Selbst mehr, das »sich selbst« noch zu objektivieren vermöchte. Jedes denkbare Selbst ist vielmehr bereits als objektiviert gedacht, indem der Begriff des reinen Ich in den Anfang aufgenommen wird. Grade als identisches Ich-Moment, das in jedem Ich Selbst steckt, muß das reine Ich von jedem Selbst begrifflich verschieden sein. Man darf also, falls man von einer Selbstobjektivierung reden will, nur sagen: das reine Ich objektiviert das Selbst, ohne dabei ein Selbst zu sein. Wo man glaubt, das Ich könne »sich selbst« in dem Sinne objektivieren, daß es dabei dasselbe Ich bleibt, das objektiviert wird, verwechselt man das identische Ich-Moment, das überall d a s s e l b e ist, mit dem Selbst, das als eines von vielen Individuen dem identischen Ich-Moment als Objekt gegenübertritt. Die deutsche Sprache,

die für »dasselbe« und »das Selbst« beinahe das gleiche Wort gebraucht, gibt zu solcher Verwechselung Anlaß. Im Lateinischen wird man leichter idem und ipse unterscheiden, und begrifflich sollte das unter allen Umständen geschehen.

Die Sache ist deshalb nicht unwesentlich, weil jeder Anschein vermieden werden muß, als stecke im Begriff der »Selbstobjektivierung« ein »Widerspruch«, d. h. der Gedanke an etwas, das aus Spruch und Widerspruch oder aus Bejahung und Verneinung desselben Begriffs besteht, und dessen Bestimmungen sich also gegenseitig aufheben. Das wäre in der Tat der Fall, wenn das reine Subjekt »sich selbst«, d. h. das reine Subjekt zum Objekt machte. Dann läge der Versuch vor, etwas, das als Ich bejaht ist, zugleich als Ich zu verneinen. Jeden Gedanken daran aber haben wir auszuschließen. Das Selbst, d. h. das Individuum im Ich, wird Objekt für das reine Ich, das überall dasselbe, also grade deswegen kein Selbst ist. Darin steckt nicht der geringste Widerspruch, und das ist gut, denn mit einem in sich widerspruchsvollen Gedanken dürften wir das System unter keinen Umständen beginnen. Wir stellen der Philosophie vielmehr die Aufgabe, die Welt ohne Widerspruch zu denken, da das sich Widersprechende das ist, was sich entweder gar nicht oder nur in dem Sinn denken läßt, daß darin ein Gedanke den anderen im eigentlichen Sinne »vernichtet«, also kein denkbares »Etwas« mehr übrig bleibt. Den Widerspruch kann man als Spruch und Widerspruch gewiß denken, aber Etwas denken, das in sich voll Widerspruch ist, d. h. zwei einander aufhebende Bestimmungen enthält, heißt nicht Etwas, sondern Nicht-etwas oder Nichts denken.

VII.

Das Ich als Voraussetzung.

Doch auch wenn man den Begriff des isolierten Ich-Momentes oder des reinen Ich richtig verstanden hat, kann man zweifeln, ob mit seiner Aufnahme in den Anfang etwas Wesentliches für die Philosophie geleistet sei. Dies Ich bleibt doch »leer«, ja ist nichts anderes als die Form des unmittelbar Gegebenen. Was haben wir damit für den Anfang gewonnen?

In der Tat, es kam nur darauf an, mit Hilfe des reinen Ich den Begriff des Anfangs als des unmittelbar Gegebenen vollständig, d. h. nach Inhalt und Form zu bestimmen. Trotzdem darf man diese Charakterisierung in ihrer Tragweite nicht unterschätzen. Es soll durch sie klargestellt werden, daß wir das System mit einer Zweiheit beginnen müssen,

weil es nicht möglich ist, etwas als unmittelbar gegeben zu denken, ohne es dadurch auf ein nicht gegebenes Ich oder Subjekt zu beziehen. Es beruht auf Gedankenlosigkeit oder Selbsttäuschung, wenn man glaubt, das nicht gegebene Ich sei weniger ursprünglich und unableitbar als der ihm unmittelbar gegebene Inhalt. Die Aufdeckung dieses Irrtums aber ist von prinzipieller Wichtigkeit, und zwar nicht nur für den ersten Schritt des Weltdenkens, bei dem das Ich noch leer bleibt, sondern für das ganze System, das allein von dem subjektiven Ansatzpunkt des Anfangs aus den Begriff des Subjekts inhaltlich zu erfüllen vermag.

Doch beschränken wir uns auf das, was schon jetzt feststeht. Ist die Unentbehrlichkeit der nicht gegebenen subjektiven Seite des Anfangs und ihre Eigenart erkannt, so sind damit von vornherein alle die Bestrebungen als undurchführbar abgewiesen, die wie der Intuitionismus und verwandte Richtungen versuchen, die unmittelbar oder intuitiv gegebenen Bewußtseinsinhalte zur einzigen Basis der Philosophie zu machen und alles weitere auf ihnen aufzubauen. Diese angebliche Basis hat sich in ein Problem verwandelt. Man kann ihren Begriff nicht bilden, ohne etwas hinzuzunehmen, was nicht unmittelbar gegeben ist. Das reine Ich läßt sich nur durch Vermittelung oder Konstruktion in seinem Wesen zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen und muß trotzdem dem unmittelbar Gegebenen logisch vorausgesetzt werden. Tun wir das nicht, so können wir auch nichts als unmittelbar gegeben »voraussetzen«. So erweist das reine Ich sich als das »a priori« schon des ersten Schrittes einer Lehre von den Grundlagen der Philosophie.

Wo man das verkennt, beginnt man unsere Wissenschaft spezifisch unphilosophisch, d. h. nicht allseitig und universal, sondern einseitig und partikular. Man beschränkt sich auf die objektive Seite der Welt, wie es die Spezialwissenschaften tun, welche die subjektive Seite als Voraussetzung ignorieren. Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die philosophischen Richtungen, die allein auf das achten wollen, was unmittelbar vor Augen steht, bei denen Beifall finden, die spezialistisch zu denken gewohnt sind. Die Spezialwissenschaften brauchen sich um ihre Voraussetzungen nicht zu kümmern. Die Philosophie dagegen verfehlt ihre eigentliche Aufgabe, wenn sie im Interesse einer falsch verstandenen »Wissenschaftlichkeit« oder aus Scheu vor Konstruktionen dies Verfahren nachahmt. Sie kann dann nie zur Universalwissenschaft werden und ein System überhaupt nicht zustande bringen. Sie bleibt notwendig bei fragmentarischen Einzeluntersuchungen stehen. Sie bekommt Teile in die Hand, aber nie ein Ganzes oder gar das Ganze.

Um zu zeigen, wie unzureichend die Bestrebungen sind, die einseitig das Schauen des unmittelbar Gegebenen preisen, ja nur das anerkennen wollen, was sich schauen läßt, um es dann zu »beschreiben«, kann man unser Ergebnis noch in anderer Weise formulieren. Gewiß hat es einen guten Sinn, zu sagen, daß ohne »Anschauung« kein inhaltlich erfüllter Begriff zustande komme, und die Anschauung insofern die Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens mit Einschluß des Philosophierens sei. Damit ist aber nichts Bestimmtes gesagt, denn in dem Ausdruck Anschauung steckt eine Zweideutigkeit, wie fast in allen Worten mit der Endsilbe »ung«. Es ist darunter nicht nur das Angeschaute zu verstehen, das angeschaut wird, sondern auch das Anschauen, zu dem notwendig ein anschauendes Ich gehört. Sagt man daher, die Philosophie müsse die »Anschauung« zum Anfang oder zur Basis machen, so ist das nur dann berechtigt, wenn man die beiden Begriffe, die wir mit dem Wort verbinden, gleichmäßig berücksichtigt, also nicht nur das angeschaute Nicht-Ich, sondern auch das anschauende Ich in den Begriff der Anschauung aufnimmt. Dann aber ist man im Prinzip zu demselben Resultat gekommen wie wir, und dann sollte man sich sofort darüber klar sein, daß das Ganze der »Anschauung« sich nicht mehr anschauen läßt. Nur das angeschaute Objekt kann man anschauen, und mit dem Schauen dieses Angeschauten setzt man implicite etwas voraus, das sich jedem Anschauen entzieht. Zum Sehen brauchen wir ein Auge, aber das Auge selbst sehen wir nicht. Das ist gewiß nur ein Bild, weist aber auf die Sache hin. In der Ich-Welt des Anfangs, wie wir sie verstehen, wird das immanente Nicht-Ich angeschaut, während das anschauende Ich, da es Voraussetzung des Anschauens ist, grade als Voraussetzung alles Anschaulichen unanschaulich bleiben muß.

Das bedeutet noch anders ausgedrückt: das vorausgesetzte Ich des Anschauens kann man nicht anschauen, sondern nur denken, und um über diesen Unterschied zur Klarheit zu kommen, ist wieder das Bild vom Auge zu gebrauchen. Das Auge läßt sich erst mit Hilfe eines Spiegels sehen, der es reflektiert. Auch wir müssen auf das anschauende Ich »reflektieren«, d. h. darüber denken, um es ins wissenschaftliche Bewußtsein zu erheben. Lehnt man alle Ergebnisse einer solchen Reflexion deshalb ab, weil sie unanschaulich sind, so hat man noch nie mit vollem Bewußtsein »gedacht«, d. h. nicht über das Denken gedacht, das den Begriff der Anschauung zur Grundlage auch alles Denkens machen möchte. Denkt man über dies Denken, so wird man den Irrtum, den es begeht, leicht »durchschauen«.

Bei solchen Worten mögen freilich manchem die oft zitierten Verse von Goethe einfallen:

> »Wie hast Du's denn so weit gebracht?
> Sie sagen, Du habest es gut vollbracht!«
> Mein Kind, ich habe es klug gemacht:
> Ich habe nie über das Denken gedacht.

Ist das nicht eine Warnung? In der Tat: dem Augenmenschen mag ein Denken, wie wir es hier versuchen, unsympathisch sein, weil es zu Unanschaulichem führt; aber auf Sympathien kommt es in diesem Fall nicht an. Goethe selbst wußte genau: »Für Philosophie im eigentlichen Sinn hatte ich kein Organ.« Der Philosoph im »eigentlichen«, d. h. wissenschaftlichen Sinn, wird es ohne ein solches Organ nicht »weit bringen«. Er muß grade über das Denken denken, damit er versteht, was im wissenschaftlichen Denken auf Anschauung beruht, und was nur gedacht, also nicht angeschaut wird. Dann wird er den Unterschied von Schauen und Denken auch so fassen: das Schauen läßt sich nicht schauen, aber das Denken läßt sich denken, weil man d a r ü b e r denken kann. Insofern reicht in der Wissenschaft das Denken weiter als das Schauen. Es ist dem Schauen »übergeordnet«, und damit erweist sich die Lehre von der grundlegenden Bedeutung der »Anschauung« entweder als zweideutig, solange man die Doppelseitigkeit dieses Begriffs nicht ausdrücklich hervorhebt, oder falls man damit Ernst macht, alles nur schauen zu wollen, kommt man zu einem in sich widersinnigen Gedanken. Man leugnet dann die Voraussetzung, ohne die es kein Anschauen gibt, und bringt so die angebliche »Grundlage« des anschaulichen Philosophierens logisch ins Wanken. Zugunsten des v o r Augen stehenden leugnet man das Auge.

Wir beschränken uns absichtlich auf das, was das Ich-Moment für den Anfang bedeutet, und sehen davon ab, welche Rolle es im weiteren Aufbau des Systems spielt. Nur einen Gedanken fügen wir noch hinzu, der darauf hinweist, was das reine Subjekt als logische Voraussetzung des unmittelbar Gegebenen trotz seiner Leerheit leistet, sobald man seine weitere Bestimmung heterothetisch versucht. Wir kommen damit zugleich an die Grenze der subjektiven Seite des Anfangs, an der die weitere Ausgestaltung des Subjektbegriffes beginnt. Aber auch die Grenzbestimmung zeigt, was wir an dem dargelegten Anfang haben.

Bisher konnten wir das vorausgesetzte Ich dadurch charakterisieren, daß wir es in Gegensatz zum individuellen Ich brachten. Dieses wird stets als Person gedacht, die mit andern Personen in Gemeinschaft sich befindet, also ein soziales Gepräge trägt. Im Gegensatz dazu, d. h. als

Heterothesis, war das Ich des Anfangs asozial und unpersönlich zu nennen. Welches positive Andere solche Negationen bedeuten, lassen wir am Anfang dahingestellt. Doch einen andern Unterschied des individuellen vom allgemeinen Ich fassen wir noch etwas näher ins Auge. Das soziale und persönliche Ich zeigt im sozialen Zusammenhang irgendeine Tätigkeit oder Aktivität. Auch sie muß dem reinen Ich abgesprochen werden; und wenn wir dabei von der negativen Bestimmung zur positiven übergehen, können wir die Alternative von Aktivität und Kontemplation heranziehen, also heterothetisch sagen, daß das Ich des Anfangs sich als ein rein kontemplatives Ich darstellt.

Auf diesen Begriff wurden wir soeben schon von anderer Seite geführt, als wir uns gegen den Intuitionismus wendeten. Jetzt suchen wir die Tendenz des Intuitionismus so zu verstehen, daß wir zugleich seine relative Berechtigung anerkennen. Das Ich kann zwar nie angeschaut werden, ist aber im Anfang des Systems möglichst voraussetzungslos in der Tat als ein rein anschauendes Ich zu denken. So wird es zur Voraussetzung der ganzen unmittelbaren »Weltanschauung«, wobei dieser Ausdruck im ursprünglichen Sinn, d. h. als contemplatio mundi zu verstehen ist. Den Begriff der Kontemplation haben wir dabei so weit zu nehmen wie möglich, also nicht schon an eine seiner Arten, vor allem nicht an die theoretische oder ästhetische Kontemplation zu denken. Deshalb ist nur von »reiner« Kontemplation zu reden, d. h. ihr Begriff stellt sich ebenso wie der des reinen Ich als Produkt einer begrifflichen Konstruktion dar. Soweit das Subjekt bereits theoretisch oder ästhetisch kontemplativ ist, sind im Unterschied vom rein kontemplativen Ich seine spezifisch theoretischen oder ästhetischen Elemente auch als Bewußtseinsinhalte denkbar. Sie können also als Objekte aufgefaßt und so wissenschaftlich erforscht werden. Nur das im weitesten Sinn kontemplative Ich bleibt ein unobjektivierbares reines Ich, und dieser Umstand weist der Lehre vom Anfang der Philosophie zugleich ihren Platz im System an. Sie steht an der Spitze einer Philosophie des kontemplativen Lebens. Wie weit wir mit einem solchen Anfang in einer Lehre vom tätigen Leben kommen, lassen wir dahingestellt. Sie braucht wohl das Ich des Gemeinschaftsbewußtseins und hat keine Veranlassung, das reine Ich voranzustellen.

Für das Ganze einer Philosophie der Kontemplation ist aus unserem Gedankenzusammenhang noch ein Punkt von Interesse. Wir können die verschiedenen Arten des kontemplativen Ich als theoretisches, ästhetisches und religiöses Subjekt bestimmen, und die Beziehung unseres

Anfangs zum religiösen Gebiet tritt sogleich zutage, wenn wir an die mystische Kontemplation denken. Das reine Ich scheint nämlich, theoretisch betrachtet, dem mystischen am nächsten zu stehen, wie weit es auch unter religiösen Gesichtspunkten von ihm abliegen mag. Ja manche Versuche der Mystik, das Verhalten des Ich, das sich restlos in die mystische Gottheit versenkt und dabei seine Individualität vernichtet, theoretisch zu fassen, kommen auf denselben Begriff hinaus, den wir als den der rein kontemplativen Welt-Anschauung an den Anfang des Systems setzen. Dieser Umstand weist darauf hin, wie ein philosophisches Denken möglich wird, das, soweit es sich um die rein theoretischen Begriffe dreht, unsern Anfang zugleich zum Ende, unser A zum O zu machen geneigt sein muß. Wem es schwer wird, den Begriff des reinen Ich logisch zu verstehen, der kann vielleicht aus manchen Teilen mystischer Schriften lernen, was mit einer ebenso unmittelbaren wie universalen Weltanschauung gemeint ist, muß aber freilich imstande sein, den theoretischen Begriffsapparat von allen religiösen Bestimmungen abzusondern.

Doch verfolgen wir diesen Gedanken nicht näher. Er sollte nur andeuten, wie weit das Gebiet der Ich-Welt als das der reinen Kontemplation des unmittelbar Gegebenen sich erstreckt. Die Hauptsache bleibt die Unentbehrlichkeit des Subjekt-Begriffs schon für den ersten Schritt des systematischen Welt-Denkens. Mag das Ich als reine Kontemplation noch leer sein, so steht trotzdem fest: wer ohne diese Konstruktion das System beginnt, wird auch später kein Ich erreichen, denn aus dem unmittelbar gegebenen oder anschaulichen Bewußtseinsinhalt läßt sich ein Ich nie ableiten.

VIII.

Die Wendung zum Objekt.

Der Nachdruck, mit dem wir dies hervorheben, ist zum Teil durch weitverbreitete Tendenzen unserer Zeit veranlaßt, welche so tun, als dürfe man die durch Kant und seine großen Jünger gemachten Errungenschaften in der Philosophie ohne Schaden für die Wissenschaft ignorieren. Scheint doch noch immer Fichtes Satz zu gelten: »Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten.« Deshalb war zuerst von dem zu reden, was niemand für ein »Stück« der Objekt-Welt halten kann. Doch wäre es andererseits nicht minder verfehlt, wenn man den hier vertretenen Stand-

punkt darum als »Subjektivismus« kennzeichnen wollte. Wir hätten auch die objektive Seite des Anfangs zum zeitlich Ersten machen und dann den vollen Anfang durch Reflexion darauf erreichen können, daß jeder Inhalt, der unmittelbar gegeben ist, Inhalt eines Ich-Bewußtseins oder Objekt für ein Subjekt sein muß. Die Reihenfolge der Gedankenentwicklung ist zufällig. Notwendig bleibt allein das Festhalten an der Zweiheit des ganzen Anfangs; und nachdem wir seine subjektive Seite kennen, müssen wir jetzt die Bedeutung seiner objektiven Seite ebenfalls genau feststellen. Das aber kann wieder nur gelingen, wenn wir auch ihren Begriff »rein« fassen, d. h. von allem frei halten, was zur subjektiven Seite gehört. Wie vorher mit dem reinen Ich, haben wir es also jetzt mit dem »reinen Nicht-Ich« zu tun. Durch seinen Begriff erst wird deutlich, was »unmittelbar gegebenes Objekt« heißt, und damit erst ist dann der Anfang in jeder Hinsicht bestimmt.

Zunächst betonen wir ganz im allgemeinen die Unentbehrlichkeit der objektiven Seite für jede Ausgestaltung des Systems, die über den Begriff des reinen Ich hinauskommen will. So gewiß wir eine Konstruktion brauchen, um die logische Voraussetzung einer Objekt-Welt überhaupt zu formulieren, ebenso gewiß sind wir andererseits auf Intuitionen oder Anschauungen angewiesen, wo es gilt, zu erkennen, was die Objekt-Welt ist. Darin besteht das relative Recht des Intuitionismus, auch abgesehen davon, daß das reine Ich sich als rein anschauend verstehen läßt. Ja es steckt in dem Gedanken an die Unentbehrlichkeit des anschaulichen Weltinhaltes außerdem noch das Recht einer anderen, heute ebenfalls weit verbreiteten Tendenz. Oft kann man hören, die Philosophie solle durch eine Wendung zum Objekt endlich vom Subjektivismus loskommen. Eine solche Wendung haben in der Tat auch wir zu vollziehen, nachdem das Subjekt als Voraussetzung des Objekts klargestellt ist. Dann wird sich am besten zeigen, wie wenig die Schlagworte Subjektivismus und Objektivismus bedeuten. Sie passen nur auf einseitige Denkweisen. Das Ganze schon des Anfangs darf weder nur Subjekt noch nur Objekt sein, und weil der Begriff des reinen Subjekts leer blieb, wird die Wendung zum Objekt als dem Bewußtseinsinhalt für alles folgende von entscheidender Bedeutung.

Es ist jedoch nicht nötig, daß wir darüber noch Genaueres sagen, ja das wäre an dieser Stelle gar nicht möglich. Wir kämen damit zu Problemen, die über den Anfang hinausführen. Hier genügt ein ausdrücklicher Hinweis auf das, was sich im Grunde von selbst versteht, sobald man das reine Ich verstanden hat; und nur um auch das deutlich

zu machen, was für manchen trotzdem vielleicht nicht selbstverständlich ist, heben wir einen Punkt gesondert hervor. Nicht allein bei der Erkenntnis der Objekt-Welt ist der Inhalt des unmittelbar Gegebenen zu berücksichtigen, sondern auch bei der weiteren Behandlung der Subjektprobleme kommen wir ohne Wendung zum Objekt nicht den kleinsten Schritt über das reine Ich hinaus. Jede Differenzierung des identischen Ich-Bewußtseins nämlich wird allein dadurch möglich, daß wir den Inhalt heranziehen, der dem Ich auch als unmittelbar gegebenes Objekt gegenübertreten kann, also begrifflich auf die objektive Seite der Ich-Welt des Anfangs gehört, so eng er faktisch auch mit dem Subjekt verbunden sein mag.

Ein Beispiel, das für uns, wie sich zeigen wird, zugleich mehr als ein bloßes Beispiel bedeutet, kann wenigstens das Problem klären. Wir brauchen objektivierbaren Bewußtseinsinhalt schon dann, wenn wir versuchen, das kontemplative Ich in seiner Besonderheit als Subjekt der theoretischen oder ästhetischen Kontemplation zu verstehen. Die allgemeinste Ich-Voraussetzung jedes gegebenen Bewußtseinsinhaltes darf noch nicht als erkennendes oder gar als wissenschaftliches Ich gelten, und ebensowenig haben wir in ihr schon ein künstlerisch anschauendes Subjekt. Der Grund dafür liegt nahe. Das theoretische Ich ist vom ästhetischen verschieden, und diese Verschiedenheit läßt sich aus dem reinen Ich nicht ableiten. Sie kann also nur aus einem besonderen Inhalt stammen, der für das reine Ich Objekt zu werden vermag. Auf welchem Wege mit seiner Hilfe der Begriff eines theoretischen oder eines ästhetischen Ich zu bilden ist, steht hier nicht in Frage. Aber darauf ist schon am Anfang hinzuweisen, daß ohne inhaltlich belastete, an der gegebenen Objekt-Seite der Ich-Welt orientierte Subjekt-Begriffe eine Philosophie des kontemplativen Lebens in seiner Mannigfaltigkeit nicht möglich wird.

So entschieden wir also jede intuitionistische Tendenz ablehnen, die alles in Schauen auflösen will, so entschieden wenden wir uns auch gegen jede rein konstruierende Philosophie, welche ohne Rücksicht auf lediglich zu schauende Inhalte die verschiedenen Arten des Ich zu »deduzieren« versucht. Ein solches Verfahren beruht immer auf Selbsttäuschung, d. h. auf Ignorierung eines unbemerkt aufgenommenen, in letzter Hinsicht nur gegebenen, nicht weiter ableitbaren Bewußtseinsinhaltes. Das gilt auch, ja vor allem für das Subjekt, wenn man es als den Inbegriff einer Mehrheit von Voraussetzungen zu verstehen sucht. Wo man sich nicht auf das allgemeinste a priori des reinen Ich beschränkt, sondern

die Mannigfaltigkeit der Formen des Subjekts aufzeigen will, hat man Rücksicht auf den anschaulich gegebenen Bewußtseinsinhalt zu nehmen. Daß es ohne ihn überhaupt keine M a n n i g f a l t i g k e i t von Formen geben kann, muß zutage treten, sobald man die Scheidung der beiden Seiten der Ich-Welt nach Form und Inhalt konsequent durchführt.

Doch das alles betrifft die Ausgestaltung des Systems, nicht mehr seinen Anfang. Hier war nur die Richtung zu bestimmen, die man einzuschlagen hat, um über das reine Ich hinauszukommen. Die Frage, die, ehe man das versucht, noch innerhalb des Anfangs gestellt werden muß, lautet: was ist dem rein kontemplativen Ich in Wahrheit u n m i t t e l b a r gegeben, oder was läßt sich ohne jede weitere Vermittelung lediglich durch r e i n e Anschauung erfassen, um dann in den Gehalt unserer Begriffe einzugehen? Sobald wir hierauf die Aufmerksamkeit lenken, wird sich zeigen: in der scheinbar so selbstverständlichen Wendung zum Objekt, deren Notwendigkeit grade am Anfang nicht bestritten werden soll, steckt ein schwieriges Problem, und erst wenn dies wenigstens als Problem ganz erkannt ist, besitzt man einen vollständigen Begriff vom ganzen Anfang der Philosophie, der dann freilich wie jeder echte System-Anfang zugleich über sich hinaus, zum Aufbau des Systems weitertreibt.

Wir können bei der Wendung zum Objekt vom reinen Ich, grade weil es die Voraussetzung von a l l e m Gegebenen ist, ganz absehen, ja ein Subjekt interessiert uns j e t z t überhaupt nur noch insofern, als es darauf ankommt, in der objektiven Seite des Anfangs jedes subjektive Moment auszuschalten. Das muß geschehen, weil mit dem Subjekt Umbildungen des unmittelbar Gegebenen verbunden sein können, die als Vermittelungen aufzufassen sind. Wir wollen jetzt ausdrücklich und endgültig das feststellen, was das unmittelbar Gegebene als das kritische Minimum der o b j e k t i v e n Seite des Anfangs in seiner R e i n h e i t ist. Erst so wird der Sinn der kritischen Forderung klar, daß die Philosophie mit dem »Unmittelbaren« zu beginnen habe. Was ist dem reinen Ich ohne jede Vermittlung g e g e b e n?

Bei der Antwort auf diese Frage ist zunächst zu sagen, welcher Weg uns nicht zum Ziele führen kann. Im Grunde genommen handelt es sich dabei zum Teil um Selbstverständlichkeiten. Aber über den Begriff des unmittelbar Gegebenen herrscht noch soviel Unklarheit, daß man gut tut, hier nichts als selbstverständlich vorauszusetzen. Daher sei zuerst ausdrücklich gesagt: wir dürfen, wenn wir von einem dem reinen Ich unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalt sprechen, dabei nicht an das Gebilde denken, welches man die »empirische Wirklichkeit« nennt, und

von dem die Spezialwissenschaften glauben können, daß sie es unmittelbar »vorfinden«. Weshalb von hier aus keine weitere Bestimmung des Systemanfangs sich finden läßt, soll wenigstens angedeutet werden.

Die sogenannte empirische Wirklichkeit wird auch als »psychophysische Realität« bezeichnet, d. h. sie zerfällt, wie man allgemein annimmt, in körperliche und seelische Vorgänge. An jedem Körper, den wir sinnlich wahrnehmen, ist gewiß manches unmittelbar gegeben. Aber der ganze Körper ist es ebenso gewiß nicht, und auch das unmittelbar Gegebene am Körper sollte noch nicht »körperlich« genannt werden, denn in dem Begriff des Körpers stecken viele Vermittelungen, ohne welche er jeden Sinn verliert. Das unmittelbar Gegebene ist noch nicht körperlich. Das wird heute wohl auch allgemein zugestanden.

Aber genau dasselbe, was wir von der Körperwelt sagen dürfen, gilt vom Seelenleben, und da beginnen dann Schwierigkeiten der Verständigung. Es herrscht vielfach noch das alte, von Kant widerlegte »spiritualistische« Dogma, wonach das Psychische unmittelbarer »erfahren« wird als das Physische. Demgegenüber ist zu konstatieren: ein seelischer Vorgang gehört in seiner Totalität sowenig zum unmittelbar Gegebenen wie ein körperlicher, und auch das unmittelbar Gegebene am Seelischen darf nicht schon seelisch heißen. Das Psychische fällt wie das Physische unter einen Begriff, der ohne Vermittelungen jeden Bestand verliert. Freilich kann man eine andere Terminologie wählen. Wir haben von Bewußtseinsinhalten gesprochen, und dieses Wort wird vielfach so verstanden, daß man es dem Seelischen gleichsetzt. Danach würde dann das unmittelbar Gegebene durchweg psychisch sein. So mag man, wenn man will, selbstverständlich sagen. Aber daß diese Ausdrucksweise zweckmäßig ist, wird sich nicht begründen lassen. Der Gegensatz zum Physischen fiele dann für das Psychische fort, und wir stünden, wenn wir angeben sollen, was das Psychische unter dieser Voraussetzung ist, genau vor derselben Schwierigkeit wie dann, wenn wir uns die Aufgabe stellen, das Wesen des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes zu kennzeichnen. Wird das Wort psychisch für alles unmittelbar Gegebene gebraucht, so hat es damit jede prägnante Bedeutung verloren. Nur im Unterschied vom Physischen läßt sich vom Seelischen ein bestimmter Begriff bilden, der sich dann nur auf einen Teil der empirischen Wirklichkeit bezieht. Wir kommen also in der Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes nicht einen Schritt weiter, solange wir irgendwelche besonderen Objekte herausgreifen, aus denen sich die psychophysische Realität zusammensetzt, und dann versuchen, den

Charakter, der ihnen anhaftet, der Totalität des unmittelbar Gegebenen zuzuschreiben.

Dieses Ergebnis läßt sich leicht verallgemeinern. Begriffe von Objekten, die sich untereinander wesentlich unterscheiden, sind zur Kennzeichnung des unmittelbar Gegebenen in seiner Totalität stets zu speziell und zu partikular. Auch falls es noch andere als physische und psychische Objekte gibt, woran nicht zu zweifeln ist, können wir die Begriffe von ihnen nicht für unsern Zweck verwenden. Sie beruhen notwendig darauf, daß ein Teil des unmittelbar Gegebenen gegen andere Teile abgegrenzt wird und dabei Umbildungen des Gegebenen entstehen, die ohne Vermittelungen undenkbar sind. Deshalb haben wir in unserem Zusammenhang von a l l e n besonderen Objekten abzusehen. Wir wollen ja jede Umbildung des Inhalts der Ich-Welt von unserem Begriff des Anfangs im Interesse einer möglichst großen Voraussetzungslosigkeit und Universalität fernhalten.

Führen wir das aber konsequent durch und denken dabei zugleich an das, was wir früher zeigen konnten, dann taucht notwendig die Frage auf: läßt sich die objektive Seite der Ich-Welt überhaupt noch in anderer Weise bestimmen, als wir es schon früher getan haben, nämlich so, daß wir sie den von jeder Form, mit Ausnahme der reinen Ich-Form, freien Bewußtseinsinhalt überhaupt nennen? Wie sollte das geschehen, da jede Besonderung als zu partikular und jede Vermittelung als zu voraussetzungsvoll ausscheidet? Gewiß können wir nach wie vor sagen: das unmittelbar Gegebene ist das rein Anschauliche, aber das bedeutet in diesem Zusammenhang wenig, denn das rein Anschauliche läßt sich, wie wir wissen, nur anschauen und nicht d e n k e n; genauer, es läßt sich allein so denken, daß man es als das Anschauliche denkt, das noch von jeder begrifflichen Umbildung frei ist. Weiter als bis zu diesem Begriff kommen wir mit unserem Denken ohne Vermittelungen nicht. Gewiß haben wir eine gradezu unübersehbare Fülle von anschaulichem Inhalt unmittelbar im Bewußtsein, und es sind viele weitere Bestimmungen möglich, die das Wesen der anschaulichen Mannigfaltigkeit inhaltlich kennzeichnen. Aber das alles bezieht sich nicht auf das Anschauliche überhaupt, sondern auf besondere Teile von ihm, und ohne Formen, die den rein anschaulichen Bewußtseinsinhalt irgendwie gestalten oder gliedern, werden wir über den Begriff der reinen Anschauung nicht den kleinsten Schritt hinaus tun. Alle diese Formen gehören nicht mehr zum unmittelbar Gegebenen, wie wir es verstehen, und daher können wir nur feststellen: der reine Inhalt des Ich-Bewußtseins ist in seiner Allgemein-

heit überhaupt nicht positiv zu charakterisieren. Wir müssen darauf verzichten, noch etwas anderes über ihn auszusagen, als daß er der unmittelbar gegebene, rein anschauliche Inhalt ist.

Aber gerade dadurch fällt auf die objektive Seite des Systemanfangs das hellste Licht; und damit das in jeder Hinsicht klar wird, erinnern wir noch einmal an das theoretische Ich, das wir als Beispiel schon erwähnt haben, als wir sagten, wie das reine Ich nicht zu denken ist. Dieser Unterschied bekommt jetzt für uns eine Bedeutung, die ihn zu mehr als einem bloßen Beispiel macht. Darf das reine Ich des Anfangs noch kein theoretisches oder erkennendes Ich sein, so folgt daraus: der Bewußtseinsinhalt kann in seiner Reinheit nicht als erkannter Inhalt gedacht werden. Das ist im Grunde wieder selbstverständlich, und doch bedarf es noch der Erörterung, denn man wird vielleicht sagen: falls wir darin die Konsequenz unserer Darlegungen haben, zeigt sich nur, daß unser Begriff des Anfangs noch der Korrektur bedarf. Der Kreis der Voraussetzungen wurde dann bisher offenbar zu eng gezogen, d. h. es ist ein Teil dessen ignoriert, was vorausgesetzt werden muß, falls man zu philosophieren auch nur beginnen will. Der Grund dafür liegt auf der Hand: ohne ein theoretisches Ich konnten wir faktisch keinen Schritt bei der Bestimmung des Systemanfangs tun. Nur ein theoretisches Ich vermochte den Begriff einer Ich-Welt, die eine objektive und eine subjektive Seite hat, denkend zu bilden.

Das ist selbstverständlich richtig. Aber vermag dieser Umstand an unserem Begriff des universalen Systemanfangs etwas zu ändern? Wir dürfen eine solche Art der »Voraussetzung« nicht mit dem a priori verwechseln, das in den möglichst voraussetzungslosen Anfang gehört. Gewiß muß faktisch ein theoretisches Ich beim Philosophieren vorhanden sein. Doch bei den notwendigen Voraussetzungen des Anfangs steht nicht das wirkliche Ich, das stets individuell ist und auch »wir« heißt, in Frage, sondern allein der Gehalt des Begriffs, den »wir« denken, wenn wir den Anfang denken, und in diesem Gehalt braucht das theoretische Ich, das ihn denkt, nicht vorzukommen. Es bleibt vielmehr dabei: ein theoretisches Ich darf für den Begriff des Anfangs nicht bestimmend sein, denn dann bestünde der ganze Anfang nur noch aus dem theoretischen Ich und seinem theoretischen Inhalt und erhielte damit von vornherein ein so spezielles Gepräge, daß die universale Forderung, die wir an ihn stellen müssen, unerfüllt bliebe. Wir hätten als Anfang nicht mehr den Begriff einer Ich-Welt des Unmittelbaren überhaupt, wie der theoretische Philosoph sie möglichst voraussetzungslos denkt, sondern

den Begriff einer bereits theoretisch vermittelten Welt, und grade sie ist vom universalen und kritischen Anfang auszuschließen. Die Erkenntnistheorie als besonderer Teil der Philosophie mag mit dem theoretischen Ich beginnen, ja sie muß das tun, um zu einer theoretischen Welt zu kommen. Der Anfang der Philosophie überhaupt würde dagegen dadurch einerseits unkritisch mit Vermittelungen besonderer Art belastet, und andererseits wäre in ihm für die atheoretischen Formen der Kontemplation, also für die ästhetische und religiöse Anschauung oder gar für ein aktives Ich, bei der späteren Ausgestaltung des Systems kein Platz. Wir wären einem einseitigen Theoretizismus verfallen. Wir hätten den Rahmen, den wir für eine universale Philosophie brauchen, zu eng gespannt, das Fundament zu schmal gelegt.

Das, worauf es ankommt, kann man auch so zum Ausdruck bringen: gewiß bilden wir schon am Anfang der Philosophie theoretische Begriffe, denn alle Begriffe sind theoretisch, und nur als theoretische Subjekte sind wir zur Begriffsbildung fähig. Aber wir wollen am Anfang theoretische Begriffe mit universalem Gehalt, nicht theoretische Begriffe mit einseitig theoretischem Gehalt bilden, und weil grade dem Theoretiker das spezifisch Theoretische so selbstverständlich ist, daß er es leicht in seiner Eigenart verkennt und dann übersieht, müssen wir das Ausschalten des spezifisch Theoretischen gradezu als die wichtigste Aufgabe bezeichnen, vor die wir gestellt sind, wo es gilt, die objektive Seite des universalen Anfangs, d. h. das unmittelbar Gegebene in seiner Reinheit zu erfassen.

Dementsprechend ist zu sagen: so gewiß das reine Ich noch nicht das theoretische Ich ist, so gewiß darf der unmittelbar gegebene Inhalt nicht ein schon mit spezifisch theoretischen Formen durchsetzter Inhalt sein. Deshalb haben wir bei seiner begrifflichen Bestimmung jetzt nicht nach neuen Kennzeichen zu suchen, sondern vielmehr zu prüfen, ob nicht vielleicht in den Inhalt des Anfangs unwillkürlich schon mehr aufgenommen ist, als sich mit seinem Wesen, reiner Inhalt zu sein, verträgt. Insofern entspricht die letzte Aufgabe, vor die wir gestellt sind, genau der, vor der wir standen, als es galt, die subjektive Seite des Anfangs, d. h. das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herauszulösen.

Damit kommen wir nun freilich zu eigentümlichen Schwierigkeiten, aber sie sind weniger sachlich als sprachlich. Wir befinden uns in der Tat auch bei größter kritischer Vorsicht in Gefahr, zur begrifflichen Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes Ausdrücke zu verwenden, mit denen wir spezifisch theoretische Bedeutungen und

Voraussetzungen verknüpfen, und eine solche Gefahr lag bereits dort vor, wo wir den reinen Inhalt »Objekt« nannten, um ihn damit dem reinen Ich als dem Subjekt gegenüberzustellen. Wir mußten das tun, weil ein anderer positiver Ausdruck für alles, was nicht Subjekt ist, fehlt. Aber das Wort Objekt bedarf jetzt in der Tat noch einer Erläuterung: der Begriff, den wir damit verbinden, muß am Anfang so verstanden werden, daß unter ihn nur der Inhalt des Bewußtseins in seiner reinen Anschaulichkeit fällt. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Terminologie mißverständlich ist. In seiner üblichen Bedeutung bezeichnet das Wort Objekt etwas, das durchaus nicht als nur anschaulich gegeben gedeutet werden darf. Das wird besonders klar, wenn wir statt Objekt »Gegenstand« sagen, oder gar, wie es üblich ist, an den Gegenstand der Erkenntnis denken. Das müßte den Begriff unseres Anfangs völlig verwirren. Den Gegenstand der Erkenntnis dürfen wir im Anfang der Philsophie auf keinen Fall mit dem Bewußtseinsinhalt überhaupt identifizieren. Das erste Glied des Systems ist vielmehr so zu bestimmen, daß später in seiner objektiven Seite jeder Inhalt, also auch der Inhalt Platz findet, der Inhalt der ästhetischen oder religiösen »Gegenstände« werden könnte. Wir denken bei Gegenstand immer schon entweder an irgendeinen besonderen Gegenstand oder an den allgemeinen Gattungsbegriff des Gegenstandes, unter den besondere Gegenstände als Exemplare fallen. Deswegen haben wir den Terminus Gegenstand bei der Bestimmung des Anfangs absichtlich vermieden.

Darüber noch ein letztes Wort. Zwar ist der Ausdruck zur Bezeichnung der objektiven Gegenseite des reinen Ich geeigneter als etwa das Wort Gegensatz, denn dies könnte zu der Meinung veranlassen, es solle das Andere des Subjekts oder das Nicht-Ich als das vom Subjekt Gesetzte gedacht werden, und das wäre für den Anfang wieder viel zu voraussetzungsvoll. Vom theoretischen Ich mag man sagen, daß es sich etwas entgegensetzt, und in der Erkenntnistheorie ist der Begriff eines setzenden, d. h. urteilenden Ich nicht zu entbehren. Das reine Ich aber dürfen wir, als ein im weitesten Sinne kontemplatives Ich, grade nicht als ein aktiv setzendes Ich denken. Trotzdem genügt die Ausschaltung des Gedankens an ein Gesetztes für die Bestimmung der objektiven Seite des Anfangs noch nicht, sondern wir müssen auch den Ausdruck Gegenstand meiden, wenn wir ihm seine prägnante Bedeutung wahren wollen. Er bezeichnet immer schon ein Zusammen von Form und Inhalt. Der ganze Anfang, d. h. das Zusammen von reinem Ich und ihm gegebenem Nicht-Ich, ist daher ein Gegenstand zu nennen. Jede seiner beiden Seiten

für sich darf dafür noch nicht gelten. Es kann sich bei ihnen nur um »Momente« an einem Gegenstand handeln.

Warum wir auf diese Terminologie Wert legen, wird besonders deutlich, wenn wir von dem Singular Gegenstand zu seinem Plural übergehen und dann das Ganze des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes eine Welt von Gegenständen nennen. In diesem Begriff stecken bereits Voraussetzungen, die gewiß nicht mehr zu dem kritischen Minimum gehören. Eine solche Welt ist notwendig als eine gegliederte Welt zu denken und fällt daher auf keinen Fall mit dem zusammen, was dem rein kontemplativen Ich unmittelbar als etwas rein Anschauliches gegenübertritt. Jede Gliederung setzt vielmehr besondere Formen voraus, und die können wir weder unmittelbar anschauen, noch wie das reine Ich als Voraussetzung des unmittelbar Angeschauten überhaupt denken. Eine gegliederte Welt von Gegenständen läßt sich nur als ein Zusammen von Form und Inhalt verstehen, und zwar nicht als ein Zusammen von reiner Ich-Form und reinem Inhalt, sondern von besonderen Formen und besonderen Inhalten. Damit hätten wir also den Anfang weit überschritten. So wird in jeder Hinsicht klar: wir müssen dabei stehen bleiben, den Anfang des Systems als ein Zusammen von reiner Ich-Form und rein anschaulich gegebenem Inhalt zu denken, und auf jede weitere Bestimmung des kritischen Minimums verzichten. So allein haben wir in seiner objektiven Seite das, was den Namen des unmittelbar Gegebenen verdient, und so allein wird der Begriff des unmittelbar Gegebenen zu einem eindeutig bestimmten Begriff.

Der ganze Systemanfang, zu dem wir schließlich kommen, muß denen, die anschaulich philosophieren möchten, wieder als eine völlig »leere« und daher nichtssagende Konstruktion erscheinen. Aber falls man unter Leerheit das versteht, was mit der Freiheit von allen entbehrlichen Voraussetzungen und mit der universalen Weite der Begriffe notwendig verbunden ist, läßt sich eine solche Leerheit am Anfang des Systems nicht vermeiden. Ja grade darauf kam es an, zu zeigen, wie wenig übrig bleibt, sobald man mit der Forderung, am Anfang solle nur das unmittelbar vor Augen stehende Anschauliche gelten, wirklich Ernst macht. Wir können, solange wir beim unmittelbar Gegebenen bleiben, darin noch nicht viel von dem haben, was wir zum Aufbau einer Lehre vom Weltganzen brauchen. Wir besitzen in dem Begriff der Ich-Welt, wie wir sie verstehen, nur den Anfang des Systems, und mehr haben wir damit auch nicht erreichen wollen.

Trotzdem gibt uns schon der leere Anfang in wissenschaftlicher Hinsicht sehr viel; denn wir wissen jetzt, wie wir verfahren müssen, falls wir vom universalen Minimum aus auf den Weg kommen wollen, der allmählich zum universalen Maximum hinführt. Was sich als Anfang des Systems darstellt, ist in seiner Doppelheit bei jedem Schritt zu berücksichtigen, von dem wir hoffen dürfen, daß er uns dem Ziele der Philosophie, der Erkenntnis des Weltganzen, näher bringt. Beschränken wir uns in irgendeinem Stadium des Weges auf die eine Seite, so denken wir nicht mehr universal. Stets haben wir das Zusammen von Ich und Nicht-Ich, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt zu beachten, wo es gilt, ein System von Gedanken zu entwickeln, das der Totalität der Welt irgendwie entspricht. Von der anfangs formlosen und daher unsagbaren Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen aus ist in einer Weise, die hier nicht einmal angedeutet werden kann [1]), Schritt für Schritt die leere Ich-Form so mit Inhalt zu erfüllen, daß eine Mehrheit von verschiedenen Subjekten entsteht, denen verschiedene gegliederte Objekt-Welten gegenübertreten; und erst wenn wir damit das Weltganze in seiner Mannigfaltigkeit begriffen haben, können wir die Frage nach seiner »Einheit« stellen. Verfährt man in dieser Art, dann braucht man nicht zu fürchten, daß das Ende der Philosophie so »leer« bleibt, wie ihr Anfang es sein muß, um der kritischen wie der universalen Forderung zu genügen.

1) Wie der erste Schritt zu tun ist, der das unmittelbar Gegebene in seine beiden Hauptarten, das Sinnliche und das Unsinnliche oder das Wahrnehmbare und das Verstehbare, gliedert, habe ich in meiner Abhandlung über die Methode der Philosophie und das Unmittelbare (Logos XII, S. 235 ff.) zu zeigen versucht. Insofern können die dort entwickelten Gedanken als direkte Fortsetzung der vorliegenden Arbeit angesehen werden.

GIOVANNI GENTILES AKTUALISTISCHER IDEALISMUS.

VON

CARLO SGANZINI (BERN.)

Inhaltsverzeichnis.

I. Der italienische Neuidealismus S. 163. — II. Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt S. 166. — III. Begriff des Subjekthaften als Einheit von Begriff und Selbstbegriff (von Bewußtsein und Selbstbewußtsein) S. 173. — IV. Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit. Immanenz des Objekts im Subjekt (der Natur im Geist) S. 177. — V. Empirisches und transzendentales Ich S. 185. — VI. Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz S. 190. — VII. Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjekthaftigkeit (= Aktmäßigkeit) S. 197. — A. Identität von Wirklichkeits- und Erkenntnis = Erfahrungsprozeß S. 197. — B. Identität von Theorie und Praxis (Intellekt und Wille, Wahrheit und Wert) S. 201. — C. Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen (Lebens- bzw. Kulturformen) S. 204. — D. Der Irrtum und das Böse (Dialektik der Negativität) S. 209. — E. Konkretheit der Philosophie: Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte; von Philosophie und Geschichte; von Philosophie und Leben S. 212. — F. Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten S. 224. — VIII. Croce und Gentile S. 228. — IX. Würdigung und kritische Ausblicke S. 231. — Anhang. Bibliographisches-Gentiles Schule S. 238.

I.

Der italienische Neuidealismus.

Das erste Viertel des 20. Jahrhunderts ist, was die Geistesgeschichte der italienischen Nation angeht, durch das siegreiche Vordringen einer neuidealistischen Philosophie (neu als Erneuerung des nachkantischen Idealismus) gekennzeichnet, die den ehedem fast unumschränkt herrschenden, das Kulturgepräge bestimmenden realistisch z. T. sogar materialistisch gerichteten Positivismus ablöste. Führer waren darin bekannt-

lich Benedetto Croce und Giovanni Gentile, zwei Denker, deren Namen unzertrennlich bleiben werden, deren Zusammenarbeit und gegenseitiges Verhältnis eine merkwürdige Verbindung von schroffer Gegensätzlichkeit und fundamentaler Uebereinstimmung darstellt. Das Gegensätzliche ist doch schließlich immer schärfer hervorgetreten, so daß ihre bisherige concordia discors heute wesentlich discordia ist. Die politischen Ereignisse der jüngsten Zeit, die Gentile vorbehaltlos in Mussolinis Gefolgschaft trieben, haben auch äußerlich die Unverträglichkeit offenbar gemacht, welche in der Denkart der beiden Philosophen schon beschlossen lag.

Gentiles aktives Eingreifen in die Tagespolitik, seine Absage an die liberalen Grundsätze hat übrigens auch, vielleicht etwas zu vorzeitig, die von ihm angebahnte philosophische Bewegung, die etwa 1923 den Gipfelpunkt erreichte, zum Stillstand, möglicherweise zum Abschluß bzw. zum Umbiegen gebracht. Gentile hat sich dadurch die besten unter seinen Anhängern entfremdet und so bereits keimende Ansätze zur Umrichtung des Denkens gefördert, welches in Italien, wie anderwärts, heute von einem mächtigen Verlangen nach Transzendenz im Sinne der Aufrichtung einer spiritualistisch-realistischen Metaphysik erfaßt ist. Gentiles philosophische Eigen- und Haupttat ist ja die äußerste Zuspitzung (in seinen Augen sogar die bisher einzige restlose Durchführung) des Immanenzgedankens, die es je gegeben und, vielleicht, überhaupt möglich ist. Eine geradlinige Fortbildung seiner Gedankenwelt ist wohl ausgeschlossen; die Ueberspannung konnte sowieso nur ein Umschlagen im Sinne der Transzendenz nach sich ziehen. Jedenfalls ist die durch Croce und Gentile angebahnte und getragene Bewegung gegenwärtig im Verlaufen begriffen, dies trotzdem Gentile mit dem Ausbau seines Werkes noch lange nicht zum Abschluß gekommen ist (er wird wohl seiner Allgemeinen Theorie des Geistes und Logik-Erkenntnistheorie noch eine Ethik, eine Aesthetik und eine Religionsphilosophie folgen lassen). Was noch kommt, kann aber nur Ausbau sein; die Grundlagen stehen wohl fest, so daß bereits hinsichtlich der Gesamtbewegung ein Ueberblick und sogar eine historisch-kritische Würdigung möglich sind.

Die angemessene Würdigung dieses italienischen Neuidealismus, den wir für eine hochbedeutsame Phase in der Entwicklung des philosophischen Denkens überhaupt halten, ist außerhalb Italiens und mitunter auch in Italien dadurch verhindert worden, daß dieser Neuidealismus als Neuhegelianismus auftrat oder wenigstens sich als solchen betrachten ließ.

Diese Etikettierung (das zeigt noch manche neueste Darstellung der Gegenwartsphilosophie) bewirkt es, daß man einfach davon Vermerk nimmt und zur Tagesordnung schreitet, als ob es sich gänzlich erübrigte, näheren Einblick in die Gedankenwelt dieser Richtung und in ihre Eigenleistungen zu tun. Man hält, wie übrigens das Schicksal des Hegelschen Epigonentums zu erhärten scheint, die Hegelsche Philosophie für in sich abgeschlossen und nicht entwicklungsfähig, so daß Neuhegelianismus nur Wiederkauen Hegelscher Gedanken bedeuten kann. Nichts liegt aber dem italienischen Neuidealismus so fern wie ein Hegelianismus dieser Art. Die Bezeichnung ist, wenigstens was Croce betrifft, ganz unpassend und auch auf Gentile nur mit ganz wesentlichen Vorbehalten anwendbar.

Wohl ist dessen historische Wurzel bei jenen italienischen Denkern zu finden, welche während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abseitsstehend und auf ein paar Hochschulen beschränkt im Fortspinnen Hegelscher Gedanken aufgingen. Weniger allerdings kommt der orthodoxe und seichte Nachtreter Vera in Frage als der um selbständiges Weiterdenken Hegels bemühte Bertrando Spaventa und, was Croce betrifft, der durchaus selbstschöpferische und zugleich als Aesthetiker Vico erneuernde große Literaturhistoriker Francesco De Sanctis. Croce leugnet jeden direkten Einfluß Hegels auf seinen philosophischen Werdegang (in »Contributo alla critica di me stesso« Napoli 1918, worin er wohl seine Unabhängigkeit von Hegel aus polemischem Bedürfnis etwas zu stark betont). Aber auch Gentile, obwohl er durch seinen Lehrer Jaia, einen Schüler Spaventas in lückenloser Kontinuität die Hegelsche Tradition Italiens fortsetzt, zeigt nicht minder wie Croce die Einverleibung und innere Ueberwindung der nach- und antihegelschen Geistesströmungen, die das spätere 19. Jahrhundert durchwühlt haben, insbesondere des Positivismus und Neukritizismus; ferner knüpft Gentile bewußt auch an die autochtone italienische Tradition an, die von der Renaissance über Vico zu Gioberti und Rosmini führt. Das Hegelsche Gedankengefüge ist in Gentiles Philosophie nach allen Richtungen durchbrochen, verflüssigt. Gentiles Philosophie verrät unverkennbar ihre Zeitgenossenschaft mit den radikalsten Gestaltungen des modernen Empirismus, insbesondere mit gewissen edleren Richtungen des amerikanischen Pragmatismus (z. B. dem Creativismus Deweys) und, allgemein, des modernen Aktivismus.

Croces und Gentiles Philosophie ist insofern hegelscher als die in mancher Hinsicht mit ihnen verwandte Gedankenwelt Euckens, Münsterbergs oder Diltheys, als sie eine weit radikalere und ganz unvermittelte

Ueberwindung des Naturalismus einschließt und ein entschiedenes Bekenntnis zur dialektischen Methode enthält. Ihr gemeinsamer Kerngehalt und sicherlich bleibendes Verdienst liegt — ähnlich wie bei Dilthey, Tröltsch und in neuerer Zeit Spranger, Litt — in der Forderung und Begründung einer spezifisch geisteswissenschaftlichen (geschichtlichen) Erkenntnis, »einer Metaphysik des Geistes, die die Prinzipien der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften in sich schließt« (Litt) [1]), allerdings bei Croce und Gentile auch die der Naturwissenschaften. Der italienische Neuidealismus ist ganz und gar Kulturphilosophie; in der Croceschen Form bewußt dies und nichts anderes.

Gentile rückt übrigens viel eher in die Nähe Fichtes als in die Hegels. Mit mehr Recht könnte man von einem Neufichtianismus bei ihm reden.

II.

Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt.

Gentiles System (es kann bei ihm wie bei Croce füglich von einem System die Rede sein, trotz ihrer Verwahrung gegen jede Anmaßung vollendeter Abgeschlossenheit, bei Gentile mit besserem Recht, wenn System streng folgerichtige Entwicklung eines einheitlichen Gesichtspunktes bedeutet) ist von einer fest umrissenen, scharf bestimmten Grundanschauung getragen, bzw. auf ein fest bestimmtes einheitliches und eindeutiges Ziel gerichtet und folglich von einer so vollendet geschlossenen Einheitlichkeit, wie wohl keine andere Philosophie seit der formal damit so eng verwandten Spinozas.

Es ist die Idee, also die innerhalb des und durch das System begründete Voraussetzung, daß die Wirklichkeit, alle Wirklichkeit, das Absolute, die Wirklichkeit an sich subjekthafter Wesenheit ist (das Absolute ist das Subjekt und alles, was Subjekt, absolut), und die ganze systematische Entwicklung zielt darauf ab, alle die in dieser Grundeinsicht beschlossenen Folgerungen zu ziehen, d. h. alles von der Bestimmung solcher Wirklichkeit auszuschließen, was sich strengster Kritik nicht als subjekthaft erweist, also vielmehr in die Objektsphäre gehört. Gentiles Philosophie ist somit der folgerichtigste, mutigste, radikalste Versuch, der je unternommen wurde, die Wirklichkeit als reine, ursprüngliche, ewige Subjekthaftigkeit zu verstehen. Sein System ist daher das vollkommene Wider-

1) Vgl. in bezug auf Litt dessen Werk »Individuum und Gemeinschaft«, wo der Zusammenhang, wenigstens was Croce betrifft, erkannt ist. Ganz auffallende Uebereinstimmungen zeigen Gentiles und Litts erziehungstheoretische Gedanken.

spiel alle der Wirklichkeitsauffassungen, welche auf der stillschweigenden Voraussetzung fußen, Wirklichkeit (wahre im Gegensatz zu irgendwie scheinhafter) sei reine Objekthaftigkeit und tatsächlich darauf ausgehen, die Allheit als einheitliche Objektwelt zu denken (Materialismus und, als philosophisch wahrhaft durchdachtes System, der Spinozismus). Alle, die überhaupt möglichen metaphysischen Weltdeutungsversuche bewegen sich ja notwendig innerhalb der Alternative: Objekthaftigkeit oder Subjekthaftigkeit; die meisten allerdings so, daß sie, bewußt oder nicht, einen Kompromiß zwischen den beiden Grundmöglichkeiten begehen und zwar nicht allein die dualistischen (bei welchen es sich überhaupt nicht um einen Kompromiß handelt, sondern um bewußte Setzung der beiden Bestimmungen mit und nebeneinander) [1]. Gentile weist in seinen wiederholten geschichtlichen Exkursen nach (vide VI), daß keiner seiner Vorgänger zum Begriff der reinen Subjekthaftigkeit gelangt ist, daß folglich alle, auch die Spiritualisten und sogar die vermeintlichen Immanentisten, aus der von ihnen konstruierten Welt das Subjekt ausschließen, indem sie dessen Wirklichkeit (als Subjekt) gewollt oder ungewollt verneinen.

Gentiles philosophische Ausführungen, in einer großen Anzahl Schriften verstreut, geben, zusammenfassend betrachtet:

1. eine Bestimmung des Wesens (Begriffes) reiner Subjekthaftigkeit;
2. eine verstehend-kritische Ueberschau der Philosophiegeschichte von dem im Aktualismus gewonnenen Gesichtspunkte reiner Subjekthaftigkeit aus;
3. eine Entwicklung der grundsätzlich bedeutsamen Folgerungen, welche die Auffassung des Geistes als reiner Subjekthaftigkeit mit sich bringt.

Zunächst ein Wort über seine unmittelbaren Vorgänger und die historische Veranlassung seiner eigenen Stellungnahme.

Spaventas und Jaias spekulatives Bemühen war vor allem darauf gerichtet gewesen, die Grundbestimmungen der Hegelschen Logik, welche die Dialektik des Werdens betreffen, und damit den Kerngehalt der Hegelschen Dialektik überhaupt von allem Problematischen zu befreien, das ihnen bei Hegel anhaftet, d. h. die Notwendigkeit des Dreischrittes und dessen Eignung, die konkrete Wirklichkeit zu denken, einsichtig zu machen. Spaventa war bereits der Einsicht nahegekommen, daß der dialektische Dreischritt das Wesen des Denkprozesses in seiner

1) Was für Gentile reiner Objektivismus bedeutet; aller Dualismus ist notwendig objektivistisch.

Aktualität ausmache, dagegen in der Sphäre des Seins, als Denkgegenstandes, nicht Platz haben könne (da aus solchem Sein niemals das Werden abgeleitet werden könne [1]). »Ewiges Leben, ewige Wiedergeburt. Dieses ewige Sterben, das ewiges Wiedergeborenwerden ist, dieses ewige Geborenwerden, das ewiges Sterben ist, das ist das Denken. Ich denke, also werde ich als Denken; aber ich kann nicht mich selbst als Denken erfassen, sondern nur als Gedachtes und folglich sterbe ich als Denken. Indem ich als Denken sterbe, denke ich und folglich werde ich als Denken. Und so ewig« [2]). Das will heißen: die Dialektik ist die denkende Aktivität und nicht schon die Entfaltung des reinen Logos als solchen, nicht das Gewußte, die Wissenschaft. Aber weder Spaventa noch Jaia erfaßten die Bedeutung dieses Schrittes über Hegel hinaus, wenigstens vermochten sie nicht die darin enthaltenen, das Hegelsche System durchbrechenden Folgerungen zu ziehen. Spaventa entging, nach Gentile, der wahre Sinn der Dialektik, die nicht analytisch ist, nicht Ableitung aus Begriffen (demonstratio). Irrig ist zunächst das Sein setzen und dann den Widerspruch suchen, der es in Bewegung bringt. Der Widerspruch setzt die Identität voraus und diese Kategorie kennt die wahrhaft transzendentale (aktualistische) Dialektik nicht. Den Widerspruch suchen heißt das Sein festlegen und es somit verfälschen, d. h. die Aktualität des Denkens transzendieren. Spaventas wie Hegels Dialektik sind noch ebenso statisch wie die platonische (vide VI); der wirklich dynamische Gesichtspunkt fordert die absolute Priorität der Synthesis vor Thesis und Antithesis, d. h. die absolute Apriorität des Geistes [3]).

Daß diese seine Vorgänger die Tragweite der neuen Einsicht nicht begriffen, zeigt die Tatsache, daß sie die Hegelsche Trennung von Phänomenologie und Logik und die Dreiteilung der Philosophie in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes weiter beibehielten. Das ist nun gerade der Punkt, bei dem, zunächst ganz voneinander unabhängig, sowohl Croce wie Gentile den von ihren Vorgängern noch für unantastbar gehaltenen Hegelschen Schematismus durchbrachen. Beide sind in der völligen Aufhebung jener Trennungen einig, worin sie einen Ueberrest von Transzendenz und folglich eine Inkonsequenz erblicken. Verschieden sind allerdings ihre Wege, indem Croces Hauptkritik sich gegen die Vermengung von Entgegensetzung (Dialektik der Gegensätze)

1) Gentile, Riforma della dialettica hegeliana VIII.

2) B. Spaventa, Le prime categorie della logica di Hegel, in scritti filos. ed. Gentile, Napoli 1901.

3) Gentile l. c. S. 44.

und Unterscheidung (Dialektik der Unterschiedenen, d. h. der Geistesformen) bei Hegel richtet [1]), während Gentile sich gegen den grundsätzlich noch objektivistischen Charakter der Hegelschen Logik überhaupt wendet und dabei die Unmöglichkeit, »dialektisch eine Wirklichkeit zu denken unter Absehung vom Akte, der sie denken soll«, betont. Wohl hat Hegel richtig gesehen, daß die konkrete Wirklichkeit nur dialektisch denkbar ist und daß, das Wirkliche konkret denken, das Wirkliche als Denken denken heißt (was dessen Unterscheidung von Verstand und Vernunft herbeiführte), aber die Dialektik des Denkens als des Wirklichen dachte sich Hegel immer noch als ein dem Denken und dem Wirklichen vorgeschriebenes Gesetz, mithin als etwas vom konkreten aktmäßigen Denken Vorausgesetztes, was er folgerichtig dann auch nur in abstrakten Verstandesbegriffen festlegen konnte, die aller dialektischen Bewegungsmöglichkeit bar sind, und so wurde sein Dreischritt von Sein-Nichtsein-Werden zur crux philosophorum, da alles Bemühen auf solchem Wege das Werden abzuleiten vergeblich sein mußte. Der Grund liegt darin, daß Hegels Dialektik noch immer eine Dialektik des Gedachten ist, während wahre Dialektik nur diejenige des aktualen Denkens ist, welches aktuale Denken nichts Gedachtes (bzw. Denkbares) außer sich haben kann. »Das Sein, welches Hegel als mit dem Nichtsein identisch erweisen sollte, das einzige reale Sein, ist nicht das Sein, das er als das absolut Unbestimmte definiert (das absolut Unbestimmte kann nur das absolut Unbestimmte sein), vielmehr das Sein des Denkens, welches bestimmt und, im allgemeinen, denkt und welches, wie Cartesius sah, ist, insofern es denkt, d. h. indem es nicht ist (da, wenn es sein würde, das Denken nicht das wäre, was es ist, nämlich ein Akt und folglich sich selbst setzend, werdend). So daß alle Schwierigkeiten, denen die Hegelsche Dialektik begegnet, verschwinden, sobald klar wird, welch gewaltige Kluft die Wirklichkeit, die Plato, Aristoteles, der gemeine Historismus und der grobe evolutionistische Naturalismus dialektisch zu erfassen sich bemühen, von jener Wirklichkeit trennt, welche die heutige idealistische Philosophie als dialektisch bestimmt (die eine gedachte Wirklichkeit, oder denkbare, was auf dasselbe hinauskommt; die andere denkende Wirklichkeit)« [2]). »Entzieht euch der alltäglichen und unbewußten Abstraktion, für die die Wirklichkeit das ist, was ihr denkt, während, falls ihr sie denkt, sie nur in euerem Denken sein kann; blicket mit festem Auge auf die wahre und konkrete Wirklichkeit, die das aktuelle

1) Erstere ist nur Folge der zweiten nach Croce.

2) Teoria generale dello Spirito S. 53.

Denken ist; und da wird euch die dialektische Wesenheit des Wirklichen so einleuchtend und gewiß vorkommen, wie einem jeden das Bewußtsein desjenigen, was er denkt, gewiß ist, so gewiß wie daß er sieht, was er sieht« [1]).

Gentile bringt also den ganzen Ueberbau Hegelscher Logik dadurch zum Stürzen, daß er die dialektischen Schritte von »Sein-Nichtsein-Werden«, anstatt als objektive logische Setzungen des Realen, als Momente des Bewußtseins auffaßt, wo das Werden, als Synthese der beiden anderen Momente, den lebendigen Prozeß des Denkens selbst ausdrückt, welcher in seiner Konkretheit die starren abstrakten Momente überwindet, in die Analyse ihn zerlegt [2]).

Gentile füllt somit die Hegelsche Dialektik mit dem aktuellen Gehalt des cartesianischen c o g i t o bzw. des Kantschen I c h d e n k e. Der Panlogismus ist hier eingebaut in einen radikalen (aber nicht empirischen, sondern durchweg tranzendentalen) [1]) Subjektivismus, bzw. Konszientialismus; die Immanenz ist als Immanenz im aktualen Denken, d. h. im Bewußtseinsakte so streng folgerichtig wie vielleicht überhaupt nur möglich durchgeführt (oder wenigstens durchzuführen versucht). Es ist Berkeley, Kant, Fichte und alle die neueren Gestaltungen der Bewußtseinsimmanenz befreit von allen sensistischen, theologisch-methaphysischen Voraussetzungen, gereinigt von allem, was aktuellem Denken gegenüber Vorbedingung oder irgendwie prius ist. Natorps Postulat einer nicht objektivierenden Psychologie ist hier als Immanenzmetaphysik, d. h. als universale Wirklichkeitstheorie, verwirklicht. Der sonst immer verschwommene Begriff des Idealismus (im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinn) nimmt in Gentile die vollkommen scharfe Bedeutung von Auffassung der Wirklichkeit als Subjekt an (wofür Realismus einfach die Bedeutung von Objektivismus annimmt) und nur eine solche Auffassung läßt Gentile als Spiritualismus gelten, von der Voraussetzung aus, daß »G e i s t« (im Gegensatz zu Natur, Materie, Ding, Sache, Gegenstand überhaupt) nur das Subjekt qua Subjekt sei.

Die ganze bisherige Philosophie, auch die sich spiritualistisch oder gar idealistisch dünkende, nicht allein die materialistische bzw. naturalistische, hat die Wirklichkeit, gleich ob empiristisch oder metaphysisch gedacht, in der Sphäre des Gedachten gesucht, d. h. in den Produkten der innerhalb der Denkprozeßdialektik vollzogenen Objektivierungen. Gentile will den Standpunkt radikal umkehren: die Wirklichkeit, die

1) Teoria dello Spirito S. 48.

2) E. De Ruggiero (vide Bibliographie Nr. II S. 257).

absolute, die An-sich-Wirklichkeit deckt sich mit dem Bereich des nicht Objektivierten, überhaupt nicht objektivierbaren Subjekthaften. Der Hauptteil seiner Darlegungen ist bemüht, die Abstraktheit, Unselbständigkeit, Subjektbedingtheit, also Unwirklichkeit des bloß Gedachten zu erweisen. Seine Widerlegung des Realismus, die an keiner Stelle seiner Schriften systematisch und in zusammenfassender Vollständigkeit sich findet, sondern überall impliziert ist, ohne irgendwo explizite ausgeführt zu sein, stützt sich wesentlich auf die Einsicht, daß das rein Subjekthafte, das wesenhaft aller Objektivierung Entzogene, die von jeher und aus innerster Notwendigkeit dem absoluten Sein zugeschriebenen Merkmale, so als: Unbedingtheit, Unbegrenztheit, das causa sui Sein, das Zusammenfallen von Wesen und Dasein (als Erscheinung), von Sein und Werden, Substanz und Akzidenz, von Individualität und Universalität, von Kontingenz bzw. Freiheit und Notwendigkeit usw. allein aufweise, während gerade das Wirklichsein des Subjekthaften von jedem Objektivismus implizite verneint werde.

Gentile kennt nur das schroffe Dielemma: entweder radikalen Realismus, der zur Leugnung aller Wirklichkeit und allen Eigenwertes des Denkens führt, somit die geistige Wirklichkeit gänzlich unterdrückt, alles Subjekthafte von der realen Welt ausschließt, was tatsächlich für die reinste Form des Realismus, den Materialismus, zutrifft, oder, falls dem Denken in allem Ernste Eigenwirklichkeit und Eigenwertigkeit zuerkannt wird, die entgegengesetzte Entscheidung, daß das Denken alles Wirkliche sein müsse. Wer wahrhaft denkt, kann nach ihm keine andere als diese letztere Entscheidung treffen. Denn nur denkend kann das Denken sich selbst Wirklichkeit absprechen, auch der radikalste Skeptiker bejaht faktisch die Wirklichkeit des Denkens. Die Trennung und Gegenüberstellung von Denken und Sein vollzieht sich doch nur im Denken, sie ist Analyse, deren Glieder beide auf genau derselben Ebene liegen, nämlich auf der Ebene der Gegenständlichkeiten. Das Denken, welches dem Sein gegenübergestellt wird, ist folglich gar kein Denken, sondern selbst Sein, wie die Zweisubstanzenlehre Descartes oder die Zweimodilehre Spinozas deutlich zeigen. Denken ist die V o l l z i e h u n g der Unterscheidung, die selbst außerhalb der Unterscheidung bleibt.

Das für selbstevident gehaltene Hauptargument gegen den Realismus, jedenfalls das häufigst wiederkehrende, ist die Vernichtung der Selbstwirklichkeit und Selbstwertigkeit des Denkens (des Bewußtseins), zu der aller konsequente Realismus führen muß. Einer vom Denken

unabhängigen Wirklichkeit ist es ja ganz gleichgültig, ob zu ihrem Sein ein Denken dieses Seins hinzukommt oder nicht. Vom Denken wird solche Wirklichkeit nicht im mindesten berührt. Denkunabhängige Wirklichkeit kann nur durch Anschauung, d. h. vollkommen passive Abspiegelung erkannt werden. Aller Realismus fordert notwendig eine intuitive Erkenntnis, die Erkenntnisart des Gegebenen und Unmittelbaren. Alle hinzukommende Reflexion hat die Intuition zum unverrückbaren Maßstab und macht folglich die Passivität der Intuition nicht aktiv; auch die reflexive Erkenntnis wird eine rein rezeptive. »Das Denken, vor oder nach der Intuition, vor wie nach der Reflexion, ist das was es ist; nichts mehr, nichts weniger. Es ändert sich nicht, es entwickelt sich nicht, es wächst nicht, es erobert nicht eine Welt, die einen Wert hätte, wie ein Gefäß leer oder voll, voll Wasser oder voll Wein, voll guten oder schlechten Weins nichts verliert und nichts gewinnt, immer das gleiche Gefäß ist. Aber ein Denken in uns, das nicht ein Eigenwert von uns ist, das uns nicht zu etwas macht, was wir ohne es nicht wären, das demnach nicht preiswert und wünschenswert wäre, ist kein Denken: ist nicht jenes Denken, das der Philosoph sucht und will, indem er ihm einen Wert zuerkennt. Die intuitiv erworbene Erkenntnis ist überhaupt nicht erworben, sie ist in uns, ist aber nicht wir selbst . . . sie ist Sache, nicht Denken. Das Denken des Realisten ist Sein, nicht Denken. Es hat all seinen Eigenwert abgelegt, um draußen diesen Wert zu suchen; es verliert ihn aus den Augen und kann ihn nicht wiederfinden«[1]). »Dies der Irrtum des Realisten: Sein und Denken so schroff zu trennen und einander entgegenzusetzen, daß das Denken selbst in sein Gegenteil umschlägt und sich als Denken vernichtet.« »So schroff Denken und Sein einander entgegenzusetzen, daß das Sein das Denken verschluckt und nicht mehr gedacht werden kann. Aus dem Hause herausgehen, den Schlüssel verlieren und nicht mehr heimkehren können. Dies das Lächerliche des Realismus«[2]). »Der Idealismus dagegen, für den das Denken die Wirklichkeit ist, und der die Dualität von Denken und Sein, bei der der Realist Halt macht, nicht preisgibt, sondern dem Denkakte einverleibt, vermag, unter Voranstellung des Eigenwertes und der Eigenwirklichkeit des Denkens, allen begründeten Anforderungen zu genügen, die der Realismus zu befriedigen sich anmaßt. Nichts kann außerhalb des Geistes sein, wenn das Außensein eine Erkenntnis, d. h. eine Herausstellung durch die Tätigkeit des Denkens ist und es nützt nichts, sich auf

1) Logica V. II. S. IV, Kap. III. Vgl. auch T. d. Sp. Kap. I.
2) Logica V. II. S. 195—196.

die Unwissenheit zu berufen, als Zeugnis des unaufhebbaren Außerbewußtseins gewisser Tatsachen, denn auch die Unwissenheit ist nur dadurch Tatsache, daß sie zugleich eine Erkenntnis ist: d. h. unwissend sind wir nur insofern wir entweder selbst unseres Nichtwissens gewahr werden oder andere, so daß Unwissenheit eine Tatsache ist, auf die sich Erfahrung nur berufen kann, weil sie erkannt ist«[1] [2]).

III.

Begriff des Subjekthaften als Einheit von Begriff und Selbstbegriff (von Bewußtsein und Selbstbewußtsein).

Was heißt nun reine Subjekthaftigkeit? Daß sie als solche, also frei von aller Objektivierung denkbar ist, nämlich dialektisch, scheint Gentile — wie mich dünkt wenigstens — dogmatisch vorauszusetzen; die wenigen Stellen, wo er Zweifel daran zu zerstreuen Veranlassung hat, sind immerhin nicht ohne eine gewisse Verlegenheit[3]. Fest steht ihm und, von seinem Standpunkt aus, überhaupt jedem bewußtseinsfähigen Wesen, daß eine solche Wirklichkeit da ist und daß sie allen Objektivierungsversuchen entschlüpft, nicht nur teilweise, wie etwa andere meinen, sondern grundsätzlich, so daß nichts von der subjekthaften Wirklichkeit in die auf sie bezogenen Objektivierungen, etwa der empirischen Psychologie, eingeht, oder es hört dabei auf, Wirklichkeit zu sein und sinkt auf die Stufe wirklichkeitsleerer Abstraktion.

Die Subjekthaftigkeit bestimmt Gentile als reine Aktualität, (actus purus), jedoch in völlig anderer als der aristotelischen Bedeutung, denn reine Form ist für Gentile reine Subjekthaftigkeit; der Ausdruck »Bewußtseinsunmittelbarkeit«, der sich vielleicht da aufdrängt, kann innerhalb seines Systems nicht verwendet werden, da es nichts Unmittelbares als Wirkliches anerkennen kann, noch weniger der von Bewußtseinsgegebenheit, da innerhalb des Subjekthaften nichts un-

1) T. d. Sp. S. 25 (13).

2) Für Croce existiert das Problem der Beziehungen zwischen Denken und Sein (oder der Erkennbarkeit des Wirklichen) überhaupt nicht, es ist ihm, gleich wie die meisten der sogenannten Grundprobleme oder ewigen Probleme, Scheinproblem. Axiomatisch fest steht ihm, daß kein Denken denkbar ist, das nicht Denken des Wirklichen, und kein Wirkliches denkbar, das nicht für ein Denken da ist (vgl. La conoscibilità del Reale come probleme insussistente, jetzt in Nuovi saggi di Estetica, Bari 1920).

3) So Riforma della Educazione S. 118.

vermittelt (unmittelbar) und nichts gegeben ist. Das Subjekthafte ist sich vollziehender Akt, insofern er sich aktualiter vollzieht, fieri quatenus fit. »Der neue Gesichtspunkt, auf den wir uns zu stellen haben, ist der von der Aktualität des Ichs, wonach es ewig ausgeschlossen ist, daß das Ich sich selbst als sein Objekt erfasse«[1]).

Subjekthaftigkeit ist für Gentile Transzendentalität im Kantschen Sinne; in Uebereinstimmung mit neueren Deutungen der Kantschen Philosophie werden hier subjekthaft und transzendental (überempirisch als vorempirisch) gleichgesetzt, was u. a. auch dazu dient, jede Verwechslung mit allem empiristischen, relativistischen, psychologistischen Subjektivismus auszuschließen. In Kant sehen Croce wie Gentile vor allem den Entdecker der Subjektswelt und derjenigen Subjekthaftigkeit, die allein absolute (und im Sinne von »absolut«, von »überindividuell« objektive) Gültigkeit (logische, ästhetische, ethische) begründen kann, und betrachten seine dreifache Kritik, insbesondere die dritte, als den ersten Entwurf oder Vorwurf eines Systems der Wirklichkeit als Subjekt. Die transzendentale Einstellung ist dann gewonnen, wenn das Denken nicht als vollzogener Akt betrachtet wird, sondern als aktueller Akt (atto in atto), als Akt, der ganz und gar nicht transzendiert werden kann, da er unsere eigene Subjekthaftigkeit ist, d. h. wir selbst, ein Akt, der nie und in keiner Weise objektivierbar ist. »Auch dann, wenn wir die denkende Tätigkeit definieren, wird nicht das Definierte denkende Tätigkeit, sondern solche ist und verbleibt einzig das definierende Denken«[2]).

»Denken« hat bei Gentile die Bedeutung der cartesianischen cogitatio; es ist Bewußtsein und Selbstbewußtsein zugleich und in einem, ein Akt, der immer zugleich Bewußtsein eines Etwas und seiner selbst ist. Nur braucht das Denken in seiner Aktualität keinen Träger (Substanz): Denkender, Denken, Gedachtes verschwinden in der Einheit des aktuellen Denkens; sie sind analytische, also abstrakte Unterscheidungen. Der Denkakt ist absolut voraussetzungslos; nur wenn es in die Ebene der Objektivitäten projiziert wird, gerät das Denken, das dann kein Denken mehr ist, unter unaufhebbare Bedingtheiten. Das Ich ist nur insofern es denkt, es verwirklicht sich, wird Ich in und durch das Denken, daher ist es eben nicht (als seiende Ichheit), es verwirklicht sich nur ewig

1) Teoria dello Spirito S. 6.

2) Auch die deutsche Phänomenologie bestimmt das nichtobjektivierbare Subjekthafte als »Akt«.

und hat die Wirklichkeit, zu der es sich aktuell verwirklicht. Die Wirklichkeit ist Ich, Selbstverwirklichung, die niemals zu einem Verwirklichten wird (das ist das Gedachte, die Natur, die Vergangenheit, die Negation). Alles Gedachte, Bestimmte ist wirklich nur als Selbstdetermination des Ichs (d. h. sich determinierende Tätigkeit) und das Ich ist wirklich nur in seinen aktuellen Determinationen oder Besonderungen, d. h. in der Geschichte.

Der Akt ist folglich Schöpfer seiner Wirklichkeit; er ist die Welt schlechthin, nichts ist vor ihm, nach ihm, hinter oder unter ihm. Er ist soweit wirklich, als er sich gerade verwirklicht. Er ist absolute Konkretheit immer, Geschichte, Individualität, er ist immer nur Schöpfung, nie Wiederholung, immer enérgeia, nie érgon.

Wir müssen also alle Objektivierungen und die Folgen aus denselben aufheben, wollen wir zur Einsicht in die reine Subjekthaftigkeit gelangen, gewissermaßen einen Uebergang zum Grenzwert vollziehen, da wahrscheinlich die reine Subjekthaftigkeit als Begriff nur Grenzbegriff sein kann, ähnlich wie Kants Ding an sich oder Noumenon, worin wir vielleicht die letzte Zufluchtsstätte der nichtobjektivierbaren Subjekthaftigkeit vor uns haben (Ding an sich als intelligibler Charakter, während der empirische Charakter das Objektivierte und folglich in den Naturzusammenhang verflochtene Subjekt ist). Für Gentile gelingt die Grenzüberschreitung allerdings durch Befolgung des »In te ipsum redi« und durch eine »emendatio cordis«[1]).

Es gibt also konkret und an sich weder einen Denkenden, noch ein Gedachtes, sondern nur den Akt, das Denken, in dem Denkender und Gedachtes gesetzt werden. Die Wirklichkeit, d. h. der Geistesakt ist conceptus sui, Begriff, der sich selbst setzt, Selbstbewußtsein, das in einem das hervorbringt, was bewußt wird und das Selbst, dem etwas bewußt wird. A u t o k t i s i s (Selbstaufbau) ist das innere eigene absolute Wesen der Wirklichkeit, sie ist Tat und Bewußtsein der Eigentätigkeit.

Die Schwierigkeiten einer Erkenntnis des Subjekthaften, die nicht objektiviert, überwindet Gentile dadurch daß, entsprechend seiner Theorie des reinen Aktes, der Selbstverwirklichungsprozeß, worin das Subjektsein besteht, zugleich der Selbsterkenntnisprozeß ist; Erkenntnis nicht einer Wirklichkeit, die vorausgegeben, die ein Gegenüber für den Erkennenden ist, sondern ursprüngliche schöpferische Hervorbringung,

---

1) Logica IV, cap. VII, Vol. II.

immanentes Bewußtsein der Selbstverwirklichung, eins mit der Selbstverwirklichung. In seiner Freiheit von aller vorgängigen Bedingtheit, in seiner absoluten Selbstbestimmtheit ist Subjekt der strikte Gegensatz zu allem, was »factum« ist, ein Erledigtes, ein in die Vergangenheit Verlegtes und das notwendig immer an einem Akte, für den es factum ist, hängt. Es ist »jener Akt, wodurch der Geist in sich selbst einkehrt, dieses Selbst in die eigene Welt einschließend: ein Blätterrauschen, ein Kälteschaudern, ein philosophisches System, eine hohe Phantasie die Himmel und Hölle umfängt, immer Einheit die durch das Selbstbewußtsein besiegelt ist«[1]).

Die Autoktisis ist wahre Schöpfung im vollen Sinne, deren aufzeigbare Voraussetzungen alle sich der Kritik als nachträgliche Elemente einer auflösenden Analyse erweisen: »eine Schöpfung, die auch nicht einen Schöpfer voraussetzt und eben aus dem Grunde Autoktisis heißen darf. Schöpfer ist die Kreatur, in welcher der schöpferische Akt, der sie als Kreatur auch erschafft, zur Verwirklichung gelangt«[2]).

Wie man sich zu Gentile stellen mag, eins muß jeder Unbefangene bewundern, nämlich die geradezu furchtbare Folgerichtigkeit und Unerschrockenheit, mit der er den Gedanken von der reinen Subjekthaftigkeit des Wirklichen bis zu den äußersten, die gemeine Ansicht von den Dingen umstürzenden oft gewagten und bedenklichen Konsequenzen treibt. Sein aktualistischer Monismus ist mindestens so folgenschwer wie der substantialistische Spinozas.

Was reine Subjekthaftigkeit als reine Aktualität bedeutet, können klar und in aller Vollständigkeit jedenfalls erst die Folgerungen daraus offenbar machen. Ob es einem Philosophen mit der reinen Subjekthaftigkeit, d. h. mit der idealistisch-spiritualistischen, also jedenfalls antinaturalistischen Wirklichkeitsauffassung ernst ist, zeigt sich allgemein erst bei den Folgerungen[3]). In seinen vielen, mannigfach variierten historischen Exkursen wiederholt Gentile immer den Nachweis, daß keiner seiner Vorgänger, auch Fichte und Hegel nicht, und am allerwenigsten die modernen Konszientialisten und Lebensphilosophen vermocht haben, die entscheidenden Folgerungen aus dem Immanenz- oder Subjekthaftigkeitsprinzip zu ziehen[4]).

---

1) Riforma della dialettica hegeliana S. 269.
2) Riforma della dialettica hegeliana S. 276.
3) Siehe unten VII.
4) Siehe VI.

IV.

Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit. Immanenz des Objektes im Subjekt (der Natur im Geist).

Der Idealismus will und braucht keine der im Realismus beschlossenen und begründeten Forderungen menschlichen Denkens zu opfern. Er vermag den Realismus innerhalb seiner Gültigkeitssphäre zu rechtfertigen und allgemein zu verstehen, während das Umgekehrte nicht gilt. Er hat in seinem System eine Stelle für die Natur, die Geschichte (als zeitliche Tatsachenfolge), für jene Bewußtseinswelt, welche die empirische (objektivierende) Psychologie, die innert ihrer Sphäre volle Berechtigung hat, erforscht, für die Welt aller Abstraktionen die denkende Tätigkeit hervorbringt und von sich absondert, für all das mit einem Wort, was dem Denken als sein Gegenüber entgegentritt, als nur Objekt, kurz für die Mannigfaltigkeit, ohne die ja der Geist selbst als Einheit konkret nicht zu denken ist. »Das Subjekt ist immer Subjekt eines Objektes, insofern es sich zum Subjekt seines bezüglichen Aktes macht«[1]). Dessen Wirklichkeit ist Immanenz des Objektes im Subjekt. Das Subjekt ist Subjekt nur insofern es in seinem Inneren ein Objekt enthält, das von ihm nicht verschieden, vielmehr mit ihm identisch ist; aus dem Grunde, daß es schon als reines Subjekt Beziehung ist: Bejahung seiner selbst, d. h. Bejahung seines Objektes, wodurch, weit davon entfernt, sich im Verhältnis zu sich selbst zu entfremden, es vielmehr in das einkehrt, was sein Selbst ist, sich selbst umfaßt und so sich in seinem Prinzip verwirklicht: um Ich zu sein, muß ich mich kennen, mich mir selbst gegenüberstellen: so bin ich Persönlichkeit, Subjekt, Zentrum meines Universums und meines Denkens. Wenn ich mich nicht mir selbst objektivieren würde, wenn ich, um mich gänzlich aller Objekthaftigkeit zu entziehen, mich in das reine abstrakte erste Glied der Beziehung verschließe, bleibe ich diesseits der Beziehung, d. h. diesseits der Wirklichkeit, worin ich mich verwirklichen soll. Weit davon entfernt, aus seiner Subjekthaftigkeit herauszugehen, kehrt das Subjekt, dank seiner inneren Objektivierung, erst in dieselbe ein und stellt dieselbe her«[2]).

Dieser Objektivierungsprozeß, worin das Subjektsein des Subjektes besteht, ist es, der den ganzen unendlichen Reichtum der sog. Außenwelt (der äußeren Natur) wie der Innenwelt (psychologischen Natur) herstellt samt der Mannigfaltigkeit der empirischen Subjekte. Das ist die tran-

1) T. d. Sp. S. 16. 2) Riforma della Educazione S. 119.

szendentale Genesis aller objektiven Realität. »In seinem Selbstbewußtsein stellt das Ich sich selbst als Objekt, sich selbst als Subjekt entgegen; und, wenn Subjekt die Aktivität des Bewußtseins ist, stellt sich ihr Objekt — innert des Selbstbewußtseins — ihr als Negation des Bewußtseins entgegen, d. h. als unbewußte Wirklichkeit (im Verhältnis wenigstens zum Bewußtsein, das dem Subjekt selbst eigen ist). Und immer stellt das Objekt dem Subjekt sich so entgegen, daß, obwohl als von der Tätigkeit des Letzteren abhängig gedacht, es keinen Anteil an dem das Subjekt beseelenden Leben hat. Denn das Subjekt ist Tätigkeit, Streben, Verlangen, Bewegung zum Objekt hin; während das Objekt, gleich ob Forschungsobjekt, Entdeckungsobjekt oder gegenwärtiges Erkenntnisobjekt, unbeweglich, starr ist; woraus folgt, daß der tätig sich verwirklichenden Einheit der Subjekthaftigkeit im Objekte sich die dem Gegenständlich-Realen eigene Mannigfaltigkeit entgegenstellt, sobald von der synthetischen Form abgesehen wird, welche das Subjekt ihr aufdrückt. Die Dinge in ihrer Objekthaftigkeit, als vorausbestimmtes Ziel der theoretischen Geistestätigkeit, sind viele, wesenhaft notwendig viele, so daß ein einziges Ding nicht denkbar ist, es sei denn als Ergebnis der Zusammenstellung vieler Elemente. Ein einziger unendlicher Gegenstand wäre undenkbar, da Erkennen immer einen Gegenstand von einem anderen unterscheiden heißt: omnis determinatio est negatio: und alle unsere Erfahrung schwankt zwischen der Einheit ihres Mittelpunktes, d. h. des Geistes und der unbegrenzten Vielheit der Punkte, welche die Sphäre seiner Objekte ausmachen«[1]).

Das will heißen: Sobald die Objektivitäten welche, konkret genommen, nur unselbständige Momente am konkreten, sie hervorbringenden und sie dem Ich gegenüberstellenden Denkakte sind, deren Wirklichkeit also einzig die des sie denkenden Aktes ist, von dem Denkakte gelöst und zu einem nur Gedachten werden — was übrigens zur Dialektik des Denkprozesses gehört, ein notwendiger Schritt im Entfaltungsprozeß des Geistigen ist, — werden sie zu wirklichkeitsleeren Abstraktionen, zu bloßen Denkmöglichkeiten. Die Mannigfaltigkeit, getrennt von der Einheit, macht die Sphäre des »gedachten Gedankens« aus. Diese Unterscheidung von denkendem Denken (pensiero pensante) und gedachtem Denken = Gedanken (pensiero pensato) ist wohl der Angelpunkt des ganzen Gentileschen Systems, wobei noch entschieden zu betonen ist, daß niemals das gedachte Denken (der Denkinhalt, Denkgegenstand, der Sinn, die Bedeutung für sich genommen) das aktuelle

1) Teoria dello Spirito S. 26.

Denken bedinge. Die ganze nachhellenische Philosophie steuert nach Gentile auf dieses eine Ziel hin: zu beweisen, daß kein Gedachtes bzw. Denkbares (als Physis, geschichtliche Vergangenheit, ewige Idee) dem Denken vorausgeht. Auch nicht von einer wechselseitigen Bedingtheit kann es die Rede sein (Protagoras, Kant). Das Denken als absolute Freiheit setzt nichts voraus und das Gedachte (aller Denkinhalt = Gegenstand) setzt unbedingterweise das Denken voraus [1]). Das Denken gebiert aus seinem Schoße das Gedachte und es lebt von dieser Zeugung, ohne welche es aufhören würde, die Tätigkeit zu sein, die es ist. Das Gedachte, der Denkgegenstand also ist zugleich das Seiende im überlieferten Sinne, das im aktuellen Denken negiert werden muß, damit dieses wirklich aktuelles Denken werde. Von ihm allein kann im eigentlichen Sinne ausgesagt werden, daß es ist (eleatisch). Das Wirkliche als Geistiges ist niemals; das Wörtchen ist, auf es angewendet, heißt nur: es verwirklicht sich, es ist die Verwirklichung. Es deckt sich für Gentile dieser Bereich des nur Seienden mit der Natur, in bezug auf welche nur Gedankenlosigkeit von Entwicklung und Werden reden kann. Das Gedachte oder die Natur ist ewig das, was es ist, passiv und statisch, die reine Verkörperung des Identitätsprinzips, die vollendete logisch-kausale Determiniertheit, der Mechanismus. Natur in solchem Sinne sind die Gedanken, die wir gedacht, aber aktuell nicht mehr denken, die Gedanken der Anderen, solange sie nicht unsere aktuellen Gedanken werden; die geschichtliche Vergangenheit, unsere eigene Vergangenheit, als vergangene gedachte Folge von Tatsachen, nicht minder als die leb- und geistlose Natur, als die Welt der Abstraktionen, welche die Mathematik errichtet.

Genau dasselbe drückt der Gegensatz (auch ein grundlegender) von Akt und Faktum (Tatsache) aus. Auch deckt sich damit der uralte Gegensatz von Materie und Form, mit der Folgerung allerdings, daß im konkreten Denken, in der Wirklichkeit oder Aktualität alle Materie in Form aufgelöst ist. Die Trennung von Form und Inhalt, auch im Kantschen Sinne, führt unvermeidlich in die Sphäre des bloß Gedachten, d. h. zum Naturalismus, zurück. Form und Materie verhalten sich zueinander wie Einheit und Mannigfaltigkeit; es ist überhaupt dasselbe Verhältnis.

Wer, deswegen weil alle Unterschiedenheit empirisch ist, das Subjekt (den reinen Akt) als leere oder völlig unbestimmte Einheit, ähnlich dem parmenideischen Sein, denken täte, würde Gentile gründlich mißverstehen. Der Akt ist wesenhaft Vervielfältigung, Unterscheidung; was

1) Logica II. S. 8 ff.

nicht konkret wirklich ist, das ist das Fertige, Erstarrte, das sind die statischen Endergebnisse unterscheidender Tätigkeit. Darin besteht seine Objektivierung, durch die allein das Subjekt Subjekt ist, als dasjenige, das sich objektiviert und sich in seinen Objektivierungen identisch wiedererkennt. Ein Hauptargument Gentiles gegen den Realismus ist die Undenkbarkeit der Mannigfaltigkeit an und für sich und die Unvollziehbarkeit der durchgängigen Vereinheitlichung außerhalb des Aktes, d. h. in der Objektsphäre. Alle Mannigfaltigkeit wurzelt notwendig im Geistigen und findet nur im Geiste ihre Einheit, und zwar vor und nach der Vermannigfaltigung als dieselbe. Das Konkrete ist immer Einheit von Einheit und Vielheit; voneinander getrennt sind Einheit und Vielheit nur Abstraktionen; so wenn die Einheit vor oder nach der Vielheit gesetzt wird, zufolgedessen ein rein naturalistischer Entwicklungsbegriff rein abstrakte Konstruktion ist und Mechanismus wie Vitalismus beides abstrakte Metaphysik sind. Die Entwicklung ist konkret denkbar nur als dialektische Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, wobei weder die Einheit noch die Mannigfaltigkeit jemals sind, sondern nur die Vervielfältigung der Einheit und die Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit ist.

Das Mannigfaltige in seiner Abstraktheit, das ist die Natur, die wir — transzendental notwendig — in Raum und Zeit ausgebreitet denken. Raum und Zeit sind die Formen (das Schema) der Mannigfaltigkeit, also, außer in empirischem Betracht, unwirklich, d. h. wirklich, konkretwirklich nur als Prozeß der Verräumlichung und Verzeitlichung innerhalb des Denkaktes. Gentile macht einen merkwürdigen, jedenfalls abstrusen, wenn nicht bedenklichen Versuch, die zeitliche Ausdehnung aus der räumlichen, als der räumlichen Entfaltung hinzukommende qualitativ neue Spatialisierung des Raumpunktes abzuleiten. (Der Raum, die Verräumlichung des an sich nicht räumlichen Punktes, die Zeit eine neue Verräumlichung, die zum abgeschlossenen Prozeß der ersten Verräumlichung hinzukommt und jene erst möglich macht; also ein Beweis auf Grund notwendiger Wechselbedingtheit von Raum und Zeit). Die Zeit ist jedenfalls selbst ganz raumartig, also nichts als Mannigfaltigkeit des Außereinander. Die Bergsonsche durée ist für Gentile ein willkürliches Phantasiegebilde, ein Zwittergebilde von empirischer Bestimmtheit und geistiger Konkretheit. Die nichtzeitliche Ewigkeit des Aktes ist aller Dauer fremd.

Die Wirklichkeit von Raum und Zeit liegt also einzig in der verräumlichenden Tätigkeit des Geistes, aus welcher erst alle Mannigfaltigkeit

hervorgeht; sie sind also nicht Formen, die man von ihrem Inhalt trennen könnte, denn was verräumlicht wird, ist Inhalt; sie sind qua wirklich aber nicht Vielheit, sondern Vervielfältigung. Die Einheit geht der Räumlichkeit ebenso voraus, als sie ihr nachfolgt, als die Einheit des sich in sich selbst differenzierenden Aktes. Der Raum ist eher Analyse als Synthese, er ist tätige Selbstentfaltung des Ichs« [1]). Die Natur ist verständlich nur als Leben des Geistes, das sich wohl entfaltet, aber indem es eins bleibt.

Der Idealismus ist wohl zunächst die Negation einer jeden Wirklichkeit, die, als Gegenständlichkeit, dem Denken als dessen Voraussetzung gegenübersteht; er ist aber auch Negation des Denkens selbst als denkender Tätigkeit, wenn dieses Denken als vorgegebene im voraus und abseits ihrer Entfaltung bestehende Realität aufgefaßt wird, als Substanz oder Potenz, die unabhängig von ihren tatsächlichen Aeußerungen irgendein Dasein führt. Der konsequent gedachte Begriff »Geist« (Subjekt diesseits aller Objektivierung, Geist der nichts von Natur an sich hat), schließt alle Substanz- bzw. Seinsbestimmung aus. »Weder gibt es, streng genommen, einen Geist, noch den Geist; Sein und Geist sind kontradiktorische Begriffe und ein Geist (eine geistige Wirklichkeit, ein Dichter, eine Dichtung) würde schon als Seiendes nicht Geist sein; nur jenes *ist*, das der Geist selber sich entgegensetzt als Endziel seiner transzendentalen Tätigkeit; und wenn wir sagen, daß der Geist ist, meinen wir nur, wenn wir einen philosophischen Begriff von ihm haben, daß er seine eigene Entfaltung ist, d. h. eigentlich nur, daß diese Entfaltung oder Selbstverwirklichung statthat. In der Welt des Geistes ist nie etwas schon getan, alles immer noch zu tun [2]). »Der Geist, von dem der übliche Spiritualismus spricht (der monadistische, überhaupt der substantialistische) ist kein Geist, er ist ebenso Materie, Natur als die geistlose Materie, der er entgegengestellt wird. Der Idealismus kennt keinen Geist, der von seinen Aeußerungen verschieden wäre; für ihn ist Geist unsere Erfahrung, wobei wir nicht an den abgesonderten Inhalt unserer Erfahrung denken dürfen, sondern an den Akt, d. h. an das Lebendigste, Wirklichste, Innerste unserer Erfahrung.« So viel Geist, so viel geistiger Reichtum als geistiges Leben aktuell vorhanden, d. h. im Momente sich verwirklicht. »Nichts verbleibt in uns, wenn die lebendige Flamme erlischt, worin der geistige Akt besteht, solange die Flamme nicht wieder brennt« [3]).

Kein Logos also als dem aktuellen Denken auch nur ideell vorausgehende Bestimmtheit. Keine Ideenwelt, keine Wertwelt, die etwas anderes sein könne als der sich faktisch vollziehende Denkakt. Geistigkeit gebührt

1) T. d. S. 106. 2) T. d. Sp. III. 16—17. 3) l. c. S. 18—19.

nur dem Aktuellen. Alles Geistige ist aktmäßig, ist insofern der Akt sich vollzieht. Daher gibt es keine geistigen Tatsachen (fatti dello Spirito). Weder das, was die Psychologie, bzw. die Hegelsche Phänomenologie, noch was die Geisteswissenschaften und die Geschichte als solche Tatsache behandeln, ist — qua Tatsache — geistig, d. h. wirklich. Also auch nicht die sog. Tatsachen des Kulturlebens wie Sprache, Sitte, Recht, Kunst, Religion bzw. einzelne Schöpfungen dieser Art (die Geistesobjektivationen der gegenwärtigen deutschen Kulturphilosophie). Die Sprache z. B. ist Wirklichkeit nur im Munde des aktuell Sprechenden, der sprechend sich verwirklicht, seine Erlebniswelt gestaltet, d. h. hervorbringt. Gewiß kann man, ja muß man die Sprache auch als historisch-soziologisches und sogar als psycho-physiologisches Gebilde betrachten, das gewissermaßen eine von dem sie Sprechenden und vom Gesprochenwerden unabhängige Existenz führt; wir sehen dabei von den einzelnen, deren Sprache konkret sie allein sein kann, ab, und schreiben sie einem Volke (einem Abstrakten) zu; ja denkend, können wir sie von allen Sprechenden überhaupt trennen und wir reden dann von der Sprache im allgemeinen als Ausdrucksmittel oder Funktion und machen sie so zu einem sog. idealen Gegenstand. Neben der im Munde eines Menschen erschallenden Sprache bekommen wir so eine solche, die gesprochen werden kann, die also das ist, was sie ist, auch wenn sie niemand spricht. Will man aber konkret erfahren, was Sprache ist, so darf man die Sprache nicht mehr von ihrer Entfaltung als Sprache trennen, darf in ihr nur jene Sprache sehen, die im Munde des sie brauchenden Menschen erschallt; die Sprache als Wirklichkeit löst sich nicht vom Subjekte ab, ist reiner Akt, nicht factum und dieser geistige Akt, den wir Sprache (Sprechen) nennen, ist der Geist in seiner Konkretheit. Wirkliche Sprache ist das Sprechen des Sprachwissenschaftlers über die Sprache, nicht die von ihm gemeinte, gedachte Sprache [1]). »Wir mögen wohl die Göttliche Komödie von Dante, der sie gedichtet, und von uns selbst, die sie lesen, trennen; aber wir sind es doch, die sie so trennen und diese Göttliche Komödie, die wir denkend in uns von uns trennen, ist dennoch in uns, die sie denken, sie ist wir selbst, die sie denken. Eine Dichtung ist als Wirklichkeit immer der Leser, der sie in sich neu- oder nachdichtet (was für Gentile dasselbe ist, der Unterschied ist ein empirischer, geistig ist natürlich Nachdichtung gleich Neudichtung eines anderen Gedichtes) und hat keine andere Wirklichkeit als diese. Draußen ist nur ihr Schatten, ihre Projektion in die unwirkliche Ebene der Gegenständlichkeiten« [2]). Die geistigen Tatsachen

1) T. d. Sp. 10. 2) T. d. Sp. 10.

vom konkreten Leben des Geistes loslösen, heißt ihre innere Wesenheit aus den Augen verlieren. Geistige Wirklichkeit ist nur erkennbar dadurch, daß ihre Gegenständlichkeit vollkommen in der Tätigkeit des sie erkennenden Subjektes aufgeht. Eine geistige Welt ist denkbar nur unter dieser Bedingung, daß sie nicht der denkenden Tätigkeit des sie erkennenden Subjektes entgegengestellt werde. Ein Wirkliches als Geistiges erkennen, heißt mit demselben eins werden, im faktischen Sinne, gleich, ob die zu erkennende Wirklichkeit ein anderer Mensch oder eine sog. geistige Tatsache (Geistesobjektivation oder Kulturinhalt) ist.

Der neuitalienische Idealismus (diesbezüglich stehen Croce und Gentile auf gleichem Boden) hat jenen Begriff »verstehenden Erkennens«, den auch die Psychologie, selbst die empirisch sein wollende gegenwärtig mühsam zu erkämpfen bemüht ist, von Anfang an als einzig angemessene Erkenntnisart des Geistigen gefordert und allem naturalistisch-objektivistischen Erkennen (uneigentliches Erkennen für Croce) entgegenstellt. »Die geistige Wirklichkeit verstehen, ja erkennen heißt sie uns, die sie erkennen, angleichen; es ist Gesetz der Erkenntnis geistiger Wirklichkeit, daß das Objekt im Subjekt sich auflöse. Nichts ist geistig, was nicht eins wird mit uns, die es erkennen«[1].

Ebensowenig geistig sind die sog. psychischen Tatsachen (Phänomene), welche das Forschungsfeld der empirischen Psychologie ausmachen (womit die Berechtigung solcher Forschungsweise nicht im mindesten angezweifelt sein will). »Als Naturwissenschaft der psychischen Phänomene nimmt die empirische Psychologie ihnen gegenüber dieselbe Haltung ein, wie eine jede Naturwissenschaft gegenüber den willkürlich herausgegriffenen Klassen von Gegenständen, die sie erforscht«[2]. Der Gegenstand, den der Psychologe betrachtet, ist, was er ist, und dieser hat es nicht nötig, die Wirklichkeit in sich zu erleben, die er erforscht. Ist das so betrachtete psychische Phänomen geistige Wirklichkeit? Nein, weil es Objekt unter Objekten ist, also etwas Anderes als die forschende Tätigkeit selbst. In der Objektwelt, heiße sie auch psychisches Phänomen, ist der Geist nirgends zu finden. Die geistige Wirklichkeit mag jenes Gesicht, das der Psychologe von ihr zeichnet, haben, in ihrem Grunde, in dem, was sie wahrhaft ist, entschlüpft sie der Analyse des Psychologen[3]. »Jede psychische Tatsache, insofern sie Akt ist, ist nichts Anderes als eine besondere Bestimmtheit jenes ständigen Aktes, der das Ich ist«[4].

1) l. c. II. II 9. 2) l. c. 19. 3) Teoria dello Spirito S. 20.
4) Sommario di Pedagogia Vol. S. 23.

Der erste Teil von Gentiles Pädagogik [1]), der ein System der Anthropologie ist, setzt sich wesentlich zum Ziel die Unwirklichkeit (willkürliche Abstraktheit) aller Unterscheidungen und Trennungen zu erweisen, welche die psychologische Analyse, sei es als psychische Phänomene oder als psychische Einzelfunktionen bzw. Bewußtseinsformen, sei es als aufeinanderfolgende Stufen geistiger Entwicklung von jeher vollzogen hat und immer wird vollziehen müssen als: Empfindung, Wahrnehmung, Gefühl, Interesse, Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Phantasie, Anschauung, Begriff, Urteil usw.

Das schließt in sich eine Kritik und Ablehnung jener landläufigen Auffassung, wonach der Empfindungsinhalt ein schlechthin Gegebenes, ein Unmittelbares ist, hinter dem kein Rückgang mehr stattfinden kann. Die Aktnatur des Geistigen schließt alles Gegebene, alles Passive wie alles Unmittelbare aus. Innerlich betrachtet, vom Akte aus bzw. im Akte besteht kein Unterschied zwischen Empfindung (d. h. Gegebensein) und Wahrnehmung, d. h. reflexivem Gewahrwerden des Gegebenen. Als schlechthin gegeben kann etwas nur in einem Akte gesetzt werden, der selbst nicht Gegebenheit, sondern eben Setzung (Setzen) ist. Die Empfindung ist bloße Empfindung und nicht Wahrnehmung, also Gegebenheit, Passivität nur im Akte, der sie als solche denkt; wo sie hingegen selbst Akt ist, ist sie ebenso in sich geschlossene, sich selbst genügende Selbstverwirklichung wie die Wahrnehmung, wie das begriffliche Denken. Die Vielheit und Verschiedenheit der Bewußtseinsphänomene ist ein Ergebnis objektivierender Analyse, der Projektion des Bewußtseins in die Ebene der Gegenständlichkeiten. Im Subjekt ist immer nur die Ichaktualität zu finden, die einzig, unteilbar, nicht zu vervielfältigen ist, ein Akt, der immer neu, immer schöpferisch und nur selbstbedingt. Wirklich ist das Wachstum der Erfahrung, welches macht, daß alle vorausgehende Erfahrung fortlebt als Inhalt der gegenwärtigen Erfahrung. Empfindung und Wahrnehmung, Wahrnehmung und Vorstellung, Vorstellung bzw. Anschauung und begriffliches Denken sind, innerlich betrachtet, in nichts wesentlich verschieden von der Empfindung und voneinander; sie alle sind in Wirklichkeit Selbstaufbauprozeß des Geistigen, d. h. der Persönlichkeit, der auch die Wirklichkeit dessen ist, was gemeinhin Gedächtnis heißt.« Auch eine Empfindung ist eine Welt, ein Moment der Welt, die e i n e ist, als Selbstbewußtsein, nicht Urelement des Geistigen,

---

1) Sommario di Pedagogia come scienza filosofica: I Pedagogia generale. 1. Aufl. 1912; 3. Aufl. 1923. Bari Laterza.

sondern selbst geistiger Prozeß. Der Geist i s t Empfindung (= Bewußtheit)« [1]).

Die Entwicklung des Geistes ist Aufstieg, nicht Uebergang von einer zur anderen Form, sondern von Moment zu Moment, vom Nichtsein als Geist, zum Sein als Geist. Nichts anderes als Empfindung ist auch der Begriff, das sog. abstrakte Denken: Bewußtsein des Ichs von seiner eigenen Bestimmtheit, selbst als wissenschaftlicher Begriff, so fern wie man nur will, von der Empfindung des gemeinen Menschen und dennoch aus demselben Stoff gemacht, universell nicht mehr und nicht weniger als die Empfindung, absolut wie diese, d. h. an seinem Ort, in seinem Momente. Es hat der Begriff in der Tat seine Geschichte, die Geschichte der Wissenschaften« [2]).

Gleicherweise verliert die geistige Wirklichkeit aus den Augen jene Konstruktion der psychischen Entwicklung, sei es der Menschheit, sei es des Einzelnen, welche sie als einen Aufbau von aufeinanderfolgenden und auseinanderliegenden Stufen denkt, die durch eine einzige als die herrschende Funktion charakterisiert sind: Phantasie-Sinnlichkeit oder Spiel, Verstand, Vernunft und ähnliches: abstrakte Konstruktionen, die unter anderem das von Gentile in der Pädagogik grundsätzlich bekämpfte pädologische Vorurteil veranlaßt haben, wonach das Kind, nicht einfach der Mensch, Subjekt der Erziehung ist, samt allen aus der empirischen Entwicklungs- und Kindespsychologie wohlbekannten nun auch dort meist überwundenen schematisch-abstrakten Konstruktionen der Kindheit. Das Kind hat eine eigene Welt, gewiß, und in diese Welt dringt ein, wer als Erzieher innerhalb des Gefüges seiner eigenen Erwachsenenwelt die Welt des Kindes wieder zur eigenen immanenten Welt machen kann. Das Kind ist vom Erwachsenen genau so qualitativ verschieden, wie jeder geistige Moment von jedem anderen qualitativ verschieden ist.

Aus demselben Gesichtspunkte ergibt sich Ablehnung der Hegelschen und aller anderen Phänomenologie als Bewußtseinslehre, die nicht die Philosophie als Theorie des Geistes ist, nicht selbst die konkrete Geschichte des menschlichen Geistes als Geschichte seiner Selbstverwirklichungen, die seine S e l b s t v e r w i r k l i c h u n g ist [3]).

V.

E m p i r i s c h e s u n d t r a n s z e n d e n t a l e s I c h.

Der Sphäre des »Gedachten«, also der Gegenständlichkeit, gehört auch das Einzel- und Sonderich an, und mit ihm die Vielheit der Iche überhaupt.

1) Sommario di Pedagogia Io S. 60. 2) l. c.
3) Sommario di Pedagogia Io, Cap. VII.

Das ist einer der Angelpunkte des Aktualismus, wodurch er sich so reinlich wie nur denkbar von allen empiristischen und relativistischen Gestaltungen des Subjektivismus unterscheidet. Das partikuläre Einzelich, mein Ich, das ich neben andere Iche stelle und von ihnen unterscheide, das räumlich-zeitlich von jedem anderen getrennte und besonders benannte Ich, ist objektiviertes Subjekt, d. h. überhaupt nicht Subjekt, sondern durchweg Objekt unter Objekten, ein Determiniertes, das losgelöst wird von der determinierenden Tätigkeit. Das Berkeleysche Subjekt des percipere z. B. ist nicht wahrhaft als Subjekt gefaßt (und selbstredend auch nicht die Leibnizschen Monaden); es ist ein seinerseits objektiviertes Subjekt, das so zu einem der vielen endlichen Objekte gemacht ist, die Inhalt unserer Erfahrung sind, jenes Objekt, zu dem wir immer gelangen, wenn wir unseren geistigen Akt analysieren und dabei einerseits einen Inhalt unseres Bewußtseins finden, anderseits ein Bewußtsein als die Form dieses Inhaltes«[1]).

Das wahre Subjekt ist aller Objektivierung transzendental; es ist immer nur Zuschauer, nie Schauspiel, nie Erfahrungs inhalt, sondern Erfahrung. Das Bewußtsein als Gegenstand oder Inhalt des Bewußtseins ist kein Bewußtsein, ist Nicht-Ich, kein Ich. Berkeleys Idealismus ist, abgesehen vom ontologischen oder theologisch-metaphysischen Hintergrund, ein rein empirischer.

Andere Iche als Subjekte denken können wir nur insoweit wir uns mit ihnen identifizieren. Ueberhaupt »jedesmal, wenn wir etwas erkennen sollen, was geistige Art hat und das sich geistige Wirklichkeit nennen darf, dürfen wir nie ein solches Erkenntnisobjekt als Etwas dem Erkennenden Gegenüberstehendes betrachten, wir müssen es vielmehr als Etwas ansehen, das eins wird mit unserer geistigen Aktivität«[2]). »Eine jede geistige Beziehung, ein jeder Verkehr zwischen unserer und der femden Innerlichkeit ist wesenhaft Einheit.« »Wir müssen Eins werden mit der Seele, die wir erkennen wollen, da die Wirklichkeit jener Seele, ihre Subjekthaftigkeit, unsere eigene Seele ist und wir jene Seele innerhalb unserer Seele nur insofern antreffen können, als sie die eigene Subjekthaftigkeit unserer Seele ist.« Das Verstehen fremder Seelen ist in nichts verschieden vom Verstehen seiner selbst, dann wenn wir uns selbst fremd sind oder fremd geworden sind (wenn es sich um unsere Vergangenheit handelt). Das Subjekt, als nicht Objektivierbares, ist also nie empirisch, immer transzendental. Als solches geht es aber aller Unterscheidung, aller Vermannigfaltigung voraus, es ist absolut a priori, Ursynthese, die nicht erst

1) T. d. Sp. S. 5. 2) T. d. Sp. S. 7.

aus einer vorausgehenden Vielheit abgeleitet zu werden braucht, die vielmehr von aller Vermannigfaltigung vorausgesetzt ist. Es kennt also auch keinen Unterschied von Ich und Du, kennt das Du nur als mit dem Ich identisch, d. h. als das wahre Subjekt, das transzendentale Ich, das wohl die Wurzel aller Verräumlichung und Verzeitlichung ist, selbst aber außerhalb von Raum und Zeit ist, wesenhaft eins ist und nicht zu vervielfältigen, eine rein qualitative Wesenseinheit, keine arithmetische, die Person, die keinen Plural hat. Das subjekthafte Subjekt ist notwendig eins (nicht im Sinne einer Zahl), das Eine, das nichts außer sich haben kann. Der konsequente Subjektstandpunkt ist notwendigerweise Monismus. Aller Pluralismus ist Objektstandpunkt.

Den Anderen gibt es im geistigen Sinne streng genommen nicht, wenn wir ihn erkennen (verstehen) und von ihm reden. Der Andere (das Du) ist nur ein Durchgangspunkt, bei dem zu verweilen unsere geistige Natur uns verbietet. Wer uns fremd, undurchdringlich, d. h. unverständlich bleibt, dessen Geistigkeit erfassen wir nicht, er bleibt Sache« [1]).

Unendliche, nicht zu vervielfältigende Einheit, das ist der Geist oder das transzendentale, das wahre, wirkliche Ich. Deswegen schließt dieses Ich nicht aus und vernichtet nicht einen jeden Begriff des empirischen Lebens. Der Idealismus will nicht Mystizismus sein noch einen Rückfall in den Eleatismus bedeuten, wie mißverstehende Kritik ihm vorwirft. Das partikuläre Ich verschwindet nicht im Schoße des absoluten und wahrhaft wirklichen Ichs, denn dieses absolute Ich, das Eins ist und in sich ein jedes empirische und partikuläre Ich vereinheitlicht (aufhebt), vereinheitlicht wohl, aber vernichtet nicht. Die Wirklichkeit des transzendentalen Ichs fordert die des empirischen Ichs; welch letztere nur dann schlecht und unstatthaft aufgefaßt wird, wenn von ihrer immanenten Beziehung zum transzendentalen Ich abgesehen wird; wobei nicht zu vergessen ist, daß das absolute Ich kein Sein, keine Substanz, kein Zustand ist, sondern ein Aufbauprozeß, konkrete Entwicklung, nichts Unmittelbares, sondern, seinem Wesen nach, Vermittlung, Dialektik.

Die Einheit ist auch nicht eine mystische, sich von der Geschichte absondernde; vielmehr ist sie konkrete geschichtliche Selbstverwirklichung. Die geistig-subjekthafte Wirklichkeit ist unser aller geistige Aktivität. Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich, die Veranlassung zur Selbstverwirklichung, ist der Kern der geistigen Wirklichkeit, die Dialektik unseres wahren eigenen Wesens. Sie schließt in sich jene Spannung zwischen Subjektivität (im partikulär

1) T. d. Sp. 13.

empirischen Sinne) und überindividueller Sachlichkeit (Gültigkeit, Universalität), worin auch realistisch-transzendente Anschauungsweisen das Wesentliche des geistigen Lebens erblicken und, wie die kulturphilosophisch orientierte Pädagogik der Gegenwart, setzt Gentile in diese Spannung den Sinn der Erziehung, wodurch seine Philosophie von selbst zu einer Pädagogik wird und die Wirklichkeit in ihrer Universalität zu einem kosmischen Erziehungsprozeß.

Gentile hat zum Entsetzen der Herbartianer und Empiristen die Konsequenz nicht gescheut, vielmehr als höchste und wertvollste pädagogische Erkenntnis verkündet: daß im ideal gelingenden Erziehungsakte, bei dem der Lehrer wahrhaft Lehrer ist, die empirische Ichsonderung zwischen Lehrer und Zögling aufgehoben ist und die Seelen im geistigen Selbstverwirklichungsprozesse, den die Lektion bedeutet, völlig eins werden.

Es ist folglich keine Zufälligkeit und auch kein nebensächlicher Umstand, daß Gentile in Gestalt eines allgemeinen Systems der Pädagogik und Didaktik (1912) die erste Systematisierung seines philosophischen Denkens überhaupt vollzogen hat. Die pädagogische Erneuerung (eine solche vor allem der Gesinnung), die jüngst Italien theoretisch ergriffen, neuerdings auch praktisch-gesetzgeberische Gestaltung gewonnen hat, hat seinen wichtigsten Ausstrahlungspunkt in Gentiles Pädagogik gehabt.

Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich enthält in sich und hebt dialektisch auf die pädagogische Antinomie von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsziel, sowie sie den Schlüssel für die übrigen Antinomien enthält, welche, wie längst erkannt, alle Probleme der Erziehung bedingen. Gentiles Pädagogik zeigt sehr enge Verwandtschaft, trotz erheblich verschiedenen philosophischen Unterbaues, mit der Richtung pädagogischen Denkens, welche gegenwärtig in Deutschland Theodor Litt vertritt. Auch für Gentile ist die immanente Dialektik von Sein und Sollen Grundmotiv. Den Gesichtspunkt der Aufeinanderbezogenheit, Untrennbarkeit von Sein und Sollen hat gegen Herbart und die Empiristen Gentile bereits in einer Jugendschrift vom Jahre 1900 [1]) vertreten, ausgehend von der Widersinnigkeit einer abstraktiven Trennung von Tatsache und Wert, insofern Tatsache Konkret-Geistig-Wirkliches bedeuten soll.

Das transzendentale Ich als apriorische Voraussetzung aller Objektivierung, mithin aller Empirie im Gentileschen Sinne, so wie es aller Mannigfaltigkeit vorausgehende und ewig alle Mannigfaltigkeit verein-

1) Il concetto scientifico della Pedagogia, jetzt in Educazione e Scuola laica, Firenze, Vallecchi, 1921.

heitlichende Einheit ist, ist vor oder über aller Zeit, ist Grund der Zeit und folglich der Zeit nicht unterworfen, ist, wie absolut eins, so auch absolut ewig. Daß es das wahre Subjekt der Geschichte ist, wird weiter unten dargelegt werden. Das Unsterblichkeitsproblem ist demzufolge ganz in dem der dialektischen Beziehung zwischen empirischem und transzendentalem Ich [1]) eingeschlossen.

Es kommt dem Gentileschen transzendentalen Ich dieselbe Bedeutung wie dem moi profond Henri Bergsons zu, mit dem schon erwähnten, den Ausschluß aller Dauer betreffenden Unterschied. Der Rückgang zum transzendentalen Ich fällt ja zusammen mit der Auflösung alles Erstarrten, Mechanischen in Leben, Bewegung, Werden, Schöpfung.

Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich ist ferner — wie einsichtig — die Ursprungsstelle des Ethischen. »Alle unsere moralischen Probleme entspringen gerade dieser absoluten Entgegensetzung, in welcher das empirisch betrachtete Ich sich von allen anderen Ichen unterscheidet und dennoch, als höchstes Streben seines Wesens, eine Harmonie, eine Einheit mit allen anderen und mit all dem Anderen herstellen soll; sie entspringen ihr, insofern wir der Unwirklichkeit unseres empirisch aufgefaßten Wesens inne werden, das allen anderen Ichen und allen Dingen, in deren Mitte unser Leben sich abspielt, gegenübersteht. An dieser Stelle entspringen sie; zur Lösung gelangen sie aber nur, wenn der Mensch als Individuum dazu kommt, die fremden Nöte als die eigenen zu empfinden und das eigene Leben folglich als nicht in der engen Sphäre empirischer Individualität eingeschlossen, vielmehr als immer dahinstrebend sich in der Betätigung eines allem Partikulären überlegenen und gleichwohl dem innersten Kern der eigenen Persönlichkeit innewohnendem Geiste auszuweiten« [2]). Das empirische Ich ist das ewig Nichtseiende in deren Negierung, d. h. Erhebung zur Transzendentalität des schlechthinigen Subjektes, die Verwirklichung des eigenen Seins besteht.

Der Aktualismus kann als Solomomentanismus gekennzeichnet werden, wobei allerdings Solo das bedeutet, was kein Anderes neben sich duldet, und Moment den Akt, der selbst außerhalb der Zeit, alles Zeitliche in sich faßt. Er ist ein Spiritualismus, der in aller Konsequenz und Absolutheit Freiheit (Selbstnotwendigkeit) und Unendlichkeit (Selbstbeschränkung) zu Wesensattributen, d. h. zum Wesen des Geistes macht.

1) Teoria dello Spirito, Cap. X.

2) Teoria dello Spirito S. 12.

VI.

Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz[1]).

Der Aktualismus ist, als reiner Subjektstandpunkt, zugleich radikaler, reiner Immanenzstandpunkt.

Die antike Philosophie kennt keinen anderen als den Standpunkt reiner Objekthaftigkeit, den sie mit dem neuplatonischen Mystizismus zur Selbstauflösung führt. Die Eigenwirklichkeit des Subjekthaften ist christliche Errungenschaft, der Kern- und Ewigkeitsgehalt des Christentums überhaupt, dessen höhere vollendetere Erfüllung der aktualistische Spiritualismus sein will.

Objekthaft und transzendent sind für Gentile zusammenfallende Begriffe; aller Realismus, gleichgültig, ob empiristisch oder metaphysisch, ein nicht sehr relevanter Unterschied vom Aktualismus aus, ist transzendent. Die Ueberwindung aller Transzendenz, d. h. die völlige Ineinssetzung von Wirklichkeit und Selbstbewußtsein bzw. Auflösung aller Realität in Selbstbewußtsein, gelingt erstmals historisch im aktualistischen Idealismus. Alle ihm vorausgehende Philosophie steht grundsätzlich oder faktisch auf transzendentem Boden.

Die erste ihrer Methode, d. h. ihrer selbst, bewußte Philosophie ist die platonische, als Dialektik. Der dialektische Weg allein führt uns zur Wahrheit, indem er uns von den Sinnendingen zu den Ideen emporführt und schließlich zu jener höchsten Idee, die, als Grund alles Denkbaren, die Hypothesen aller partikulären Wissenschaften in die feste Wirklichkeit philosophischen Wissens verwandelt. Die Dialektik, als Wissenschaft, ist aber für Plato nicht die Dialektik der Ideen selbst, wodurch sie zusammenhängen und im obersten Grund ihre Einheit finden, sondern nur die Kunst, die jener handhaben muß, der mit Sicherheit wissen will, welche Ideen miteinander übereinstimmen und welche nicht. Die philosophische Dialektik ist somit für Plato ein Prozeß im Subjekt, welcher nicht wiederum einen Prozeß, sondern eine gegenständliche Beschaffenheit des Wirklichen voraussetzt, denn die objektive Dialektik der Ideen ist eine bewegungslose Dialektik, die eben den Weg, die Bewegungen der subjektiven Dialektik fordert und rechtfertigt. Wenn die Ideendialektik selbst Prozeß wäre, würde sie sich in nichts von der Dialektik des Philosophen unterscheiden und dem Philosophen würde so das Ziel seines Strebens

1) Vgl. insbesondere »Il metodo dell' immanenza« in: Riforma della dialettica hegeliana, 2. Aufl. S. 209—277.

entzogen sein. Dies der platonische Begriff der Methode, Begriff, der sich selbst entwertet, weil aller Wert im Ziele beschlossen ist. Die Ideen sind im platonischen System alles: Sein, Wahrheit, das Absolute, außerhalb welchem nichts sein kann. Der subjektive Prozeß, das Denken ist das Nichts; das Nichts, in das das Denken immer versinkt, wenn es alle Wirklichkeit außerhalb seiner selbst sucht, im Objekt an sich. Die ewige Wahrheit der Ideen, genau so wie Spinozas veritas aeterna, ist, als im voraus vollkommen bestimmte Wahrheit, notwendig das Andere des Geistes: Ausdehnung, Materie, Mechanismus, auch dann, wenn sie Geist, intelligible Welt sein will. Dialektik also des Gedachten, nicht des Denkens, Dialektik des Unmittelbaren, des Gegebenen, die alle Beziehung auf das Identitätsprinzip zurückführt und damit alle Vermittlung und allen Fortschritt unmöglich macht.

Aristoteles führt auch nicht weiter. Dessen reine Aktualität (der νοῦς ποιητικός, der die Wirklichkeit selbst in ihrer Intelligibilität ist), ist nichts als die Ideenwelt Platos. Außerhalb ihrer gibt es nur die bloße Potenz des Intellekts, die aktueller Intellekt wird, soweit sie mit dem νοῦς ποιητικός, zusammenfällt. Voraussetzung der Erkenntnis ist also auch hier die absolute ewige Vorbestimmtheit des absolut Erkennbaren, logisch ganz und gar ein prius des Erkenntnisprozesses, was also auch die Entwertung des erkennenden Subjektes und seiner Methode zur Folge hat. Die Syllogistik (überhaupt die Analytik) ist die angemessene Logik einer Position, wonach die Begriffe von der Wissenschaft entdeckt, nicht geschaffen werden. Ob wir beweisen oder induzieren, verknüpfen wir Begriffe nur, weil und insoweit diese an sich verknüpft sind. Der Erkenntnisprozeß ist syllogistischer Beweisprozeß. Die Wirklichkeit der Natur ist wohl ewige Genesis, aber ein Prozeß, der sich in einem festen transzendenten Bilde spiegelt, worin alle Bewegung verloren geht. Auch die apodiktische oder analytische Methode ist gültig nur unter der Voraussetzung, daß die Bewegung verneint werde und ein in sich geschlossener in seiner Objekthaftigkeit absoluter Gegenstand konstruiert werde, worin kein Platz mehr für die Methode selbst zu finden ist. Folglich auch eine widersinnige Methode, da sie die Wahrheit außer sich hat. Daher die absurde Idee eines Organons, einer instrumentalen Methode der Vernunft, welche vor und unabhängig vom faktischen Vernunftgebrauche erlernt werden kann.

Die Epikuräer in ihrer Kanonik gaben die Logik preis, hielten aber an der Idee einer Erkenntnislehre als Vorhalle der eigentlichen Philosophie fest. Naiv empiristisch, wie ihre Philosophie war, mußte sie

sich abmühen, das so schwere (weil widersinnige) Problem zu lösen, wie, wenn einmal die Wirklichkeit dem Geiste ein Gegenüber ist, eine Beziehung des Subjektes zu ihr möglich sei. Noch vermochten die Stoiker, trotz ihrer Opposition gegen die Instrumentalität der Methode, zufolge ihres naturalistischen Pantheismus die zu einem Umdenken nötige Einsicht in die Autonomie des Subjektes zu erlangen. Mit Plotin wird die Methode als subjektiver Prozeß zur Wahrheit (die menschliche Vernunft) völlig verneint, um dem Mystizismus Platz zu machen, eine unvermeidliche Folge, wenn die Wahrheit und die Wirklichkeit dem Denken ein Jenseits sind.

In der antiken Philosophie verneint sich das Denken als Eigenwirklichkeit, das Subjekt opfert sich dem Objekte. Erst mit dem durchaus neuen christlichen Begriff des Geistes als Freiheit, Selbsttat und Selbstverantwortung erfolgt die grundsätzliche Anerkennung der Eigenwirklichkeit des Subjektes. Die sittliche Wirklichkeit des Menschen, der sich von Sünde erlöst und so Gottes Wille verwirklicht, ist etwas nie Fertiges, nie Gegebenes, sondern etwas, was sich immer nur selbst verwirklicht. Nicht factum sondern actus, nicht Sache sondern Liebe (charitas). Leben des Geistes und Schaffung des wahren Lebens. Der Intellekt ist nur Spiegel, der Wille aber Schöpfung. Der Schwerpunkt des Menschen ist nicht mehr draußen in der räumlichen Natur, sondern in ihm selbst, in seinem Gewissen, d. h. in seiner sich selbst verwirklichenden Selbstbewußtheit. Wahre Wirklichkeit ist die, welche der Mensch in sich selbst verwirklicht.

Es bedurfte der ganzen Entwicklung des modernen europäischen Denkens, um dieses Motiv und damit das ewige absolute Wesen des Christentums in seiner Reinheit zur Entfaltung zu bringen und den entsprechenden Wirklichkeitsbegriff bewußt zu erobern. Patristik und Scholastik bedeuten nur die Verfestigung des christlichen Geistes in den überlebten Formen des hellenischen Denkens. Daher die mittelalterliche Philosophie die äußerste Zuspitzung des Begriffes der instrumentalen Methode ist. Die Renaissance mit ihrer Diesseitswendung und der Naturalisierung des Menschen ist indirekt zweifelsohne ein Schritt in der Richtung auf die Immanenz. Gewiß will auch Bacons Novum Organon ein Forschungsinstrument vor aller Forschung sein; dessen Bedeutung liegt aber nicht nach dieser Seite (Liebig hat ganz recht, daß sie als solche null ist), vielmehr steckt sie in der Tatsache, daß das Werk ein erster Entwurf einer Theorie der Wissenschaft als menschliche Schöpfung ist, also eine neue Philosophie; es ist der Weckruf des Menschen, der sich den Abstraktionen einer rein idealen Wahrheit entwindet, um freudig

und verjüngt in den Fluß des Wirklichen zu tauchen. Allerdings ein mißlingender Versuch, da die Natur so unverrückbar vor dem menschlichen Geiste steht, wie die transzendenten Idealwelten des antiken Ontologismus.

Das moderne philosophische Bewußtsein beginnt mit dem cogito ergo sum des Cartesius, das wahrhaft die Entdeckung einer neuen Welt bedeutet, nämlich der Innerlichkeit des Denkens, das denkend sich selbst verwirklicht, eine Entdeckung die Descartes allerdings nicht zu verwerten weiß, außer etwa in der Selbstevidenz (= subjektiven Gewißheit) der klaren und deutlichen Ideen, worin Descartes Rationalismus geradezu die Umkehrung des Platonischen darstellt. Sobald Descartes Denken sich vom Subjekte weg dem Objekte (dem Denkgegenstande) zuwendet, öffnet sich die Kluft wieder, welche Individuum und Universelles trennt und die Philosophie ist genötigt weiterhin zwischen einer intelligiblen, aber nicht wirklichen (Rationalismus) und einer wirklichen, aber nicht intelligiblen Welt zu schwanken (Empirismus).

Die notwendige Immanenz der Methode (ihre Einheit mit der Wahrheitserkenntnis) sieht als erster Spinoza klar ein (methodus non datur nisi prius detur idea). So allerdings, daß nicht die subjektive Gewißheit die Wahrheit, sondern umgekehrt die objektive Wahrheit sich des Subjektes bemächtigt und es in sich aufhebt. Das Objekt verschluckt das Subjekt, und die Methode (ordo geometricus der Wahrheit) verwandelt sich, genau so wie die platonische Dialektik, mit ihrer *κοινωνία τῶν γενῶν* »in die Methode reinster Transzendenz des absoluten Akosmismus«. Während Spinoza so das Subjekt auflöst, löst der englische Empirismus das Objekt ebenso radikal und einseitig-abstrakt auf.

Berkeleys esse = percipi ist gewiß eine tiefe, eine epochemachende Einsicht (die, daß die Wirklichkeit denken, zugleich den Geist denken heißt, der sie als Wirklichkeit denkt bzw. vorstellt). Jedoch durch die Verlegung der Ursache unserer Bewußtseinsinhalte in Gott und die damit gegebene Trennung von Geist und geistiger Tätigkeit bzw. Bewußtseinsinhalten verwandelt sich dieser mutigste Schritt zur Immanenz gleich wieder in absolute Transzendenz.

Kants Kritik der reinen Vernunft ist wohl auch, insofern sie das Problem der Möglichkeit der Wissenschaft stellt, etwas Instrumentales; das ist aber nur ihre eine Seite (die schlechtere nach Gentile), diejenige, die unter den Nachwirkungen der vorausgehenden objektivistischen Besorgnisse steht; der zweiten, besseren Seite nach ist die Kritik gar kein Instrument, weder im Dienste der Metaphysik noch gegen sie, sondern

einfach die neue Metaphysik des Geistes (als Subjekt), d. h. jener Wirklichkeit, die Bewußtsein ist. »Denn das wahre Problem Kants, das Umstürzlerische in seiner Tat ist nicht jenes, das den rechtmäßigen Zugang des Geistes zur Wirklichkeit, deren außenstehender Zuschauer er ist, sucht, sondern jenes, das von aller Wissenschaft, zu der der Empirismus in der Außenwelt den Grund sucht, den Werdeprozeß in der Sphäre der Geistigkeit aufzeigt, von der Sinnlichkeit aus, bis zum Selbstbewußtsein, dem »ich denke«, der ursprünglichen apriorischen Apperzeption als synthetischer Aktivität, als allmächtigem schöpferischen Ursprung aller Verknüpfung, aus der das System der Außenwelt besteht . . . Problem, dessen Lösung die Schaffung einer neuen Welt ist, der Welt des Phänomens, das sich selbst genügt, das die wahre einzige Welt der Wissenschaft bildet; welches Phänomen die nachfolgende Kritik von seinem Schatten, dem Dinge an sich, befreien sollte, um daraus das absolute Phänomen werden zu lassen oder die absolute Wirklichkeit, die sich selbst erscheint und folglich Denken ist«[1]).

Die auf Kant folgende Kritik sah ein, daß die absolute Wirklichkeit eben die ist, welche als wahre causa sui, nicht Objekt sein kann auf das die Geistesaktivität sich richtet, sondern diese letztere selbst, die ist, indem sie sich entfaltet, ohne deswegen es nötig zu haben je aus sich herauszugehen. Fichte stellte sich das Problem neu, löste es aber nicht, da er es nicht in aller Strenge stellte und, ohne den praktischen Glauben, verbliebe sein subjektiver Idealismus bei einer innert unüberschreitbarer Grenzen beschlossenen Wirklichkeit. Die Grenze überschritt Schelling mit seiner Natur, als versteinerter Intelligenz oder als Geist, der nicht Selbstbewußtsein ist, neue Ejektion und Hypostase der gegenständlichen Ansicht, wodurch der Geist sich selbst offenbar wird, so daß sich bei ihm die nur ideale Wirklichkeit Fichtes vervollständigte mit einer ganz realen, obwohl einer solchen, die nur in einem Akte unmittelbarer Intuition als der ersten identisch eingesehen werden kann[2]).«

Hegel legte den Grund zu einem wahrhaft absoluten Idealismus, indem er die Natur nicht zu einem anderen Gesicht, sondern zu einer Stufe im Werdeprozeß des Geistes machte, welcher Geist, als vollendete Verwirklichung der Idee, notwendig durch die ewige Vermittlung der Idee hindurchmuß, die sich außer sich setzt, um sich selbst in der Aktualität des Bewußtseins zu erkennen. Es schien, als ob mit Hegel jeder Transzendenz die Wurzel abgeschnitten wäre, und die Realität des

1) l. c. S. 238. 2) l. c. S. 240.

Gegenstandes vollständig in derjenigen des erkennenden Subjektes aufgelöst. Die Methode (der sich wissende Begriff) ist die Totalität des Wissens, das System selber, jener in sich geschlossene Kreis, den Aristoteles nicht anerkennen wollte. Hegel ist sich des Gegensatzes zwischen seiner und der platonischen Dialektik bewußt; dennoch hat er den Immanenzstandpunkt nicht vollkommen erfaßt. Daß wesentliche Transzendenzüberreste in seinem Gedankensystem vorhanden sind, beweist seine Trennung von Logik und Phänomenologie und die Dreiteilung in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Der dialektische Prozeß der Phänomenologie (der Prozeß im Bewußtsein) ist nicht Prozeß der Wahrheit, sondern Prozeß zur Wahrheit, die nicht mit dem Denken identisch, vielmehr dem Denken ebenso übergeordnet, wie die Ideenwelt Platos dem nach ihr verlangenden Eros, wie der aktive dem passiven Intellekt bei Aristoteles. Und so findet bei Hegel die Natur zuerst, der Geist in der Folge eine vorgezeichnete Spur vor, die befolgt werden muß, also eine Voraussetzung, ein Gesetz. Die Transzendenz überwindet man nur durch die Vereinigung von Phänomenologie und Logik und von Logos und Geist. Das ist der Sinn und die historische Aufgabe des aktualistischen Idealismus, der sich vom absoluten Idealismus darin unterscheidet, daß Hegels Idee (und z. T. auch Croces Philosophie) trotz allen Vorsatzes, nicht alle Wirklichkeit in sich schließen und es ihnen nicht gelingt, sich vom Kontingenten und vom Irrationalen ganz zu befreien [1].

Der fundamentale Irrtum, den auch diese sich zur Immanenz bekennenden Denker noch begehen, ist der, daß sie das Denken (und die Wirklichkeit) außerhalb des Aktes suchen, worin das Denken sich verwirklicht. Das Apriori ist die Aktualität des Denkens, Ich im Momente des Denkens. Hegel behandelt die Kategorien als zu begreifende, nicht als zu verwirklichende Begriffe (cogitata, nicht cogitatio). Die Philosophie erreicht das Bewußtsein des Logos indem sie den Logos schafft, und sie schafft in allen ihren Lehren immer einen neuen Logos.

Der Aktualismus ist das Prinzip der absoluten Priorität der Synthesis (des Geistes) gegenüber Thesis und Antithesis. »Immanenz ist absolute Konkretheit des Wirklichen im Denkakte, d. h. in der Geschichte. Akt, der transzendiert wird, sobald etwas (Gott, Natur, logisches Gesetz, sittliches Gesetz, historische Tatsache, Kategorie) gesetzt wird, was nicht das Ich selbst in der Setzung seiner selbst ist. Daher hebt der Aktualismus nicht Anspruch darauf, eine neue Erkenntnismethode zu sein (ein neues

1) Ueber Gentiles Verhältnis zu Croces Philosophie siehe VIII.

Organon), sondern er will nur Anfang und Verlangenneuer Erkenntnis sein«[1]).

VII.

Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjekthaftigkeit (=Aktmäßigkeit).

A. Identität von Wirklichkeits- und Erkenntnis = Erfahrungsprozeß.

Wahrhaft Subjekt kann die Wirklichkeit (alle Wirklichkeit) nur sein, wenn Wirklichkeit und Erkenntnis der Wirklichkeit völlig zusammenfallen, sie also schlechthin ein und dasselbe sind. Diese Konsequenz ist mit der Ueberwindung einer jeden realistisch-transzendenten Wirklichkeitsauffassung, mit dem Verzicht auf einen jeden Stützpunkt des Denkens, der sich außerhalb des seine Welt aufbauenden Denkens befindet, ohne weiteres gegeben. Sie ist einfach der Sinn der absoluten Denkimmanenz. Das aktuelle Denken ist die Wirklichkeit und alle Wirklichkeit aktuelles Denken. Kein Gedachtes ist wirklich und wäre das Gedachte das aktuelle Denken. »Ist die Welt unsere Erfahrungswelt, ist die Erfahrungswelt Produktion des Ichs und folglich Ausdruck sowohl der schöpferischen Energie wie des Erkenntnisvermögens desselben Ichs — sie sind ja im Denken eins —, dann muß man doch eine jede Idee, einen jeden Glauben, eine jede Denkart von sich schütteln, die Veranlassung geben, außerhalb des Ichs eine Wirklichkeit zu suchen, auf die es seine metaphysische oder erkenntnistheoretische Tätigkeit richten könnte. Man muß in aller Entschiedenheit, willig, mit männlichem Mut und dem Eifer des verantwortungsbewußten Menschen diese Wahrheit bejahen, welche alle anderen enthält: daß wir die wahre Welt sind; das Sein das Erkennen ist, Erkennen, welches Sein ist«[2]).

Die angemessene Wirklichkeitserkenntnis, die absolute und reine Erfahrung als die Erkenntnis des Subjektes, welche mit dem Selbstverwirklichungsprozesse des Subjektes identisch ist, das ist die Philosophie (= Erkenntnis des Subjekthaften in seiner reinen Subjekthaftigkeit). Der Hegelsche Gedanke von der Philosophie als Selbstbewußtsein der Wirklichkeit, als Selbstbegriff (conceptus sui) empfängt hierdurch erst seine volle Wahrheit und Einsichtigkeit. »Denn soll die Philosophie Selbstbegriff sein, dann muß ein jedes Stück Wirklichkeit,

---

1) l. c. Schluß. 2) Logica II. S. 144.

muß die ganze Wirklichkeit Selbstbegriff sein«[1]) (d. h. in Gentilescher Fassung, aktuelle Selbstverwirklichung).

Keine Wirklichkeit also, die das Denken vorfindet und gegenüber welcher das Denken nur die Rolle des Zuschauers zu spielen hätte; kein Unbekanntes außerhalb der Sphäre des aktuell Bekannten, keine Möglichkeit oder Potenz, die sich erst noch in Erkenntnis oder in Wirklichkeit zu verwandeln hätte. Wissend-unwissend sind wir allerdings immer, ewig, zufolge der inneren Dialektik des Denkprozesses oder Werdeprozesses der Wirklichkeit, der keinen Anfang und kein Ende hat, überhaupt nicht in der Zeit verläuft, eben weil die Wirklichkeit und die Erkenntnis einfach Prozeß sind. »Das aktuelle Denken (pensiero pensante) begreift in sich einen unendlichen Horizont . . . es ist ein Punkt, ein ausdehnungsloser Punkt, von dem alles ausstrahlt, was Sinn oder Verstand, systematische und historische Erkenntnis oder fragmentarische und abstrakte Erfahrung, Erkenntnis oder Einbildung vor sich hinwirft, um sich die unendliche Welt der Dinge zu vergegenwärtigen, die sind oder vorgestellt werden können: nicht Welt sie selbst, sondern Weltschöpfung; Welt, die nicht ist, die keine Tatsache ist, sondern sich verwirklicht . . . aktuelle Wirklichkeit, flüssig sozusagen und warm vom lebendigen Prozeß ihrer Selbstbildung, nicht Schauspiel, das irgendwie vor dem Denken aufführbar wäre, sondern Drama, worin das Denken nicht nur Protagonist, sondern überhaupt Monagonist ist. Auf diesem Fels kann der Mensch wahrhaft leben, mit einer Seele, die frei ist von Zweifel und Furcht und selbst das Leiden genießt, das wesentlich zur Freude seines Daseins gehört«[2]).

Man erkennt also von Wirklichkeit so viel, als man davon erkennend verwirklicht, und erkennt voll nur die Wirklichkeit, die man selbst ist, d. h. die man in sich verwirklicht, indem man damit zugleich das eigene Selbst aufbaut.

Die Identität von Wirklichkeitsprozeß und Erkenntnisprozeß fordert als weitere Konsequenz unausweichlich die, daß die Wahrheit (als Wirklichkeitsangemessenheit und logische Gültigkeit) selbst mit dem geistigen Akte, der Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnisprozeß ist, zusammenfalle, daß es also keinen Sinn habe, nach einem Wahrheitskriterium außerhalb des aktuellen ein konkretes Einzelproblem lösenden Erkenntnisprozesses zu suchen. Es gilt: »veritas norma sui et falsi« in einem noch wörtlicheren, strengeren Sinne als bei Spinoza. Die Wirklichkeit ist ja Aufbauprozeß des Gegenstandes, indem sie Aufbauprozeß des erkennen-

1) Ugo Spirito: »Il nuovo idealismo italiano«, S. 67 (Roma 1923).

2) Logica II. S. 188.

den Subjektes, d. h. eben der Wahrheit, ist. Es gilt folglich eher als »verum et factum convertuntur« (Vico), »verum et fieri convertuntur« oder »verum est factum quatenus fit.« Das (denkende) Denken trägt immer das Kriterium seiner Gültigkeit in sich, ein Kriterium das selbst immanent, konkret, einzig ist und keine generelle Formulierung als Regel verträgt. »Es gibt keine philosophische oder wissenschaftliche Forschung, es gibt keinen irgendwie gearteten Gedanken, ohne den Glauben des Denkens an sich selbst oder an den eigenen Wert, ohne die spontane und unerschütterliche Ueberzeugung die Wahrheit zu denken. Der Skeptiker, welcher meint, durch Vorenthalten seiner Zustimmung, als die einzige vernünftige Entscheidung die ihm bleibt, diesen Glauben zu entwurzeln, verharrt in der festen Gewißheit der Vernünftigkeit seiner Enthaltung und lebt, da er weiter denkt, vom Vertrauen in dieses sein widerspenstiges und leeres Denken. Daß man denkt, daß es Philosophie gibt setzt, gleichviel, welcher Lösung man folgt, diese Bejahung der Wahrheit des Denkens beim Denken dessen, was man aktuell denkt, voraus« [1]. Nichts kann gedacht werden, ohne zugleich zu denken, daß man das Wahre denkt. Konkretes aktuelles Denken ist an sich und ohne weiteres notwendiges und allgemeingültiges Denken. Anstoß daran kann nur derjenige finden, der aktuelles und gedachtes Denken verwechselt; denn Universalität will nicht heißen, daß es etwas gibt, was für alle absolut wahr und ein für allemal bestimmbar ist, wie die abstrakte Logik meint; im Gegenteil, es will heißen, daß ein jeder Mensch sich die Wahrheit mit der eigenen Arbeit und mit eigenen Anstrengungen genau so wie andere geistige Güter erobern müsse. »Wir besitzen immer die Wahrheit, da wir immer denken; wir besitzen sie niemals, gerade weil wir i m m e r denken.«

»Die Wahrheit, das Objekt des Denkens, das Universale also ist für uns das Denken selbst in seiner Aktualität, d. h. die Erfahrung: eine absolute Erfahrung und foglich rein, die vom eigenen Prozesse lebt. Deren wesenhaftes Werden schließt sowohl die Setzung eines bestimmten Objektes wie die Setzung eines bestimmten Subjektes aus, als Vorbedingungen der Erfahrung; und macht eine jede Frage nach dem Wesen des Subjektes und des Objektes vergeblich und widersinnig, wenn sie abstrakt gedacht werden, so als ob ein jedes für sich dastände« [2].

Diese Erfahrung ist die einzige wahrhaft reine Erfahrung (die des Empiristen ist es nicht, da sie von Nichterfahrbarem ausgeht und Gentile nennt gar seinen Standpunkt radikalen Empirismus und hält ihn für

1) L'atto del pensare come atto puro: R. d. d. h. S. 195.

2) »L'esperienza pura e la realtà storica« (Riforma d. D. h. S. 264).

den wahren einzig konsequenten Erfahrungsstandpunkt); rein ist diese Erfahrung, weil nichts drin vorausgesetzt wird, was selbst nicht ursprüngliche Erfahrung, Selbsterfahrung als Selbstaufbau = Autoktisis ist.

Es schließt dies ein, daß es keine Methodik des Denkens bzw. Erkennens geben könne, die vom konkreten Akte des Denkens trennbar und im voraus formulierbar, ja aufzeigbar wäre. Alle bezüglichen Versuche kranken am Dualismus, und machen das Denken von ihm fremden Bedingungen und Voraussetzungen abhängig; sie entspringen einer Naturalisierung der geistigen Wirklichkeit oder der Geistigkeit des Denkens. Das Denken, für das Regeln im voraus aufgestellt werden können, ist Natur, ist Sein, ist Gedachtes, nicht Denken. Die Methode des Denkens ist der aktuelle Denkprozeß in seiner Konkretheit. Hiervon getrennt wird sie ein Abstraktum, in dem das Denken sich nicht wiedererkennt. Keine Logik folglich, die etwas anderes als Erkenntnistheorie und keine Erkenntnistheorie, die etwas anders als Metaphysik, d. h. Wirklichkeitslehre ist. Logik ist nicht ein Teil der Philosophie, sie ist die Philosophie.

Dasselbe gilt von einer jeden Kategorienlehre, von aller Transzendentallehre der Erfahrungs- bzw. Denkvoraussetzungen. Daß Hegel seiner Philosophie eine Logik und eine Phänomenologie vorausschickte, beweist, daß seine Philosophie und Logik noch immer eine solche der Gedachten oder Objektivierten und nicht der denkenden Wirklichkeit ist. Kategorien des denkenden Denkens deduzieren zu wollen, wäre ein widersinniges Bemühen. Es hieße Produkte des Denkens, Bestimmtheiten, die das denkende Denken voraussetzen, zu Vorbedingungen des aktuellen Denkens machen. Es gibt eine Kategorie, die Synthesis a priori, die nichts ist als das Denken selbst in seiner Aktualität, das in einem Zuge, nicht erst nacheinander, Vereinheitlichung und Vermannigfaltigung ist, das »Ich denke« also, und es gibt eine Unendlichkeit von Kategorien, d. h. von Einzelbestimmungen des »Ich denke«, die niemand vorausnehmen und vorauszählen kann, weil sie der schöpferische Selbstverwirklichungsprozeß des Denkens sind, der die Geschichte ausmacht. Die Geschichte in ihrer Wirklichkeit, das ist die wahre Deduktion der Kategorien und folglich Kategorienlehre das Ganze der Philosophie, das mit dem Ganzen der Geschichte zusammenfällt (Vide E). Die Kategorien zählen wollen heißt die lebendige Welt des Denkens mit der toten Welt des Gedachten, d. h. des Erledigten, Abstrakten, Unwirklichen vertauschen.

Dieser reine Erfahrungsstandpunkt hebt, mit dem uralten Gegensatz von Materie und Form, mit der Dualität von Denken und Methode des

Denkens, auch den Gegensatz des Notwendigen und Kontingenten, des Apriori und Aposteriori auf. Die Erfahrung ist nicht aposteriori, weil sie notwendig ist; ein jeder ihrer Pulsschläge ist getragen von jener inneren logischen Notwendigkeit, die Freiheit ist, d. h. solche Erfahrung ist nicht aufgenötigte Bestimmtheit, sondern Bestimmung, worin sich die innerste Natur des Denkens selbst auswirkt. Sie ist aber auch nicht a priori, da sie eben E r fahrung ist [1]) und deren absolute Freiheit Vorbestimmungen aller Art ausschließt. Diese Erfahrung ist die wahre vollkommene Synthesis von apriori und aposteriori.

Zusammen mit dem Gegensatz von Form und Stoff (Inhalt) hebt dieser radikale Erfahrungsstandpunkt jenes weitere Erbstück des Platonismus, das der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand ist. Auch dieser hat nur Sinn unter Zugrundelegung einer Spaltung in Außen und Innen, d. h. bei Transzendierung der reinen Erfahrung, die reine Innerlichkeit ist. Keine Erfahrung ist sinnlich in der Bedeutung, daß sie von der Einwirkung eines Aeußeren abhängig wäre. Immanent betrachtet ist die sog. Empfindung in ihrer Aktualität, also nicht von einer höheren Warte aus gesehen, ein in sich abgeschlossener vollständiger Erfahrungsakt, der in sich selbst seine Rechtfertigung hat (nicht Materie für etwas anderes ist); sie ist freie Schöpfung desjenigen Ichs, das sich gerade darin verwirklicht. Sie ist nicht Gegebenes, nicht Unmittelbares, sondern ebenso Synthese (apriorische) wie eine jede Erfahrung überhaupt. Eine Farbe wahrnehmen oder empfinden heißt sich als Farbe verwirklichen. Die Empfindung ist ebenso Denken, aktuelles Denken als das Denken in Begriffen. Auch kann sie nicht als partikuläre Erfahrung dem Allgemeinheitsgehalte von Begriffen entgegengestellt werden, da jeder Moment der Erfahrung in seiner Aktualität partikulär und universell in einem ist, vollkommen in seiner Individualität bestimmt, wie er ist. Das Denken in Allgemeinbegriffen ist auch Erfahrung und eine vergleichende Gegenüberstellung von begrifflicher und anschaulicher Erfahrung (Erkenntnis) hat keinen Sinn, da eine jede Erfahrung in sich vollständig ist. Der Erfahrung sind nur jene Züge eigen, die aus ihrem Inneren entspringen. Das Subjekt in seiner Verwirklichung ist eben immer Einheit von Universalität und Individualität, das einzige wahre (wirkliche) Individuum, welches die überlieferte Philosophie stets und vergeblich in der Sphäre der Gegenständlichkeiten gesucht hat, und zugleich das wahre Universale, der Geist, welcher nichts außer sich hat [2]).

1) Riforma d. d. h. S. 267.

2) L'esperienza pura e la realta storica, l. c. S. 267.

Der Erfahrungsprozeß, der gleich dem Selbstaufbau der Individualität im Selbstbewußtsein ist, ist offenbar auch kein Akt, der sich erschöpfen (der zu einem Endziel kommen) könnte. Es gibt keine schon aufgebaute Individualität, wie es nichts vollendet Bestimmtes gibt. »Versuchet in Gedanken etwas zu fixieren, das ihr als schon bestimmt voraussetzt; euer Denken wird eine neue Schöpfung sein, die den Bestimmungsprozeß wieder aufnimmt. Das Selbstbewußtsein in seiner Aktualität baut sich ins Unendliche hin auf; und diese wahre Individualität folglich zerfällt nicht nur in eine diskrete Reihe von Individuen, sondern macht einen stetigen Individualitionsprozeß aus. Der Erfahrungsprozeß in seiner Aktualität ist ein ewiger Prozeß und die Wirklichkeit ist die Erfahrung in ihrer immanenten Selbstbewußtheit. Sie ist die geistige Entwicklung als fortschreitende Selbstbestimmung des Ichs, in welcher ein jeder Moment Bejahung in neuer Form desselben Iches ist und folglich Verneinung des Ichs in der Form, in der es vordem bestimmt war: ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein eines so bestimmten Ichs, und weil ein nicht bestimmtes Ich ein Nichts ist, ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein des Ichs. Unser Leben ist ein stetiges Sterben des alten Ichs, ein stetiges Geborenwerden des neuen Ichs, worin das alte wohl aufbewahrt wird, aber erneuert und umgestaltet«[1]).

»In diesem ewigen Wiedergeborenwerden äußert sich die Kraft des Geistes, der ewige Ueberwindung des Vergangenen will, um sich selbst in der Fülle seiner Erfahrung zu besitzen. Verkümmerung des Geistes ist das Nachlassen dieser Erneuerungs- und Zusammenfassungsenergie, die die Kraft des Selbstbewußtseins ist. Die Welt baut sich stufenweise in der Erfahrung auf und ihr System ist das konkrete System unserer Persönlichkeit. Die Bewußtheit dieses Systems ist die Geschichte«[2]).

B. Identität von Theorie und Praxis (Intellekt und Wille: Wahrheit und Wert).

Mit der aktmäßigen Subjekthaftigkeit des Geistes ist der überlieferte dem Intellektualismus (Platonismus) der antiken Philosophie entsprungene Dualismus von Denken und Tun, Intellekt und Wille, Theorie und Praxis nicht vereinbar. Auch dieser steht und fällt mit der schultraditionellen intellektualistisch-realistischen, d. h. ausschließlich auf das Gedachte (die Gegenständlichkeit) gerichteten Einstellung; da für sie das Erkennen (der Intellekt) nur passive Spiegelung vorgegebener Realität ist, die weder dem Objekt noch dem Subjekt einen Wirklichkeitszuwachs bringt,

1) l. c. S. 278. 2) l. c.

war sie genötigt, von dem Intellekt als nur Anschauung (Rezeption) den Willen, einen unvermeidlicherweise selbst intellektualistisch gefaßten Willen, der kein eigentlicher Wille ist, als Wirklichkeit schaffende geistige Tätigkeit zu unterscheiden. Mit der Eroberung der aktualistischen Position fällt solche Notwendigkeit ganz dahin. Gäbe es im Geiste eine Realität, die nur Wille und nicht auch Erkenntnis wäre, so würde das Denken noch etwas anderes sein als sich selbst hervorbringende Erkenntnis seiner selbst (conceptus sui); es wäre Erkenntnis einer es transzendierenden, es bedingenden Realität. Anderseits wäre der Wille als blinder Wille, der nicht zugleich Selbsterkenntnis ist, nur Natur, nichts Geistiges. Die Beziehung Intellekt-Wille, unter Voraussetzung ihrer wesenhaften Verschiedenheit, ist nichts als der Dualismus Geist-Natur (Denken-Gedachtes).

Aber diese Unterscheidung und Gegenüberstellung von Tun und Denken ist eine dem Akte selbst, d. h. der geistigen Wirklichkeit äußerliche, mit Abstraktionen operierende, die den Akt, den sie meint, nicht vollzieht, sondern eben bloß eine solche, wodurch das Denken sich die Tat als gedachte, d. h. als vollzogene gegenüberstellt, indem ein neuer auf die Tat bezogener Akt erfolgt. In seiner Aktualität ist Wille Hervorbringung einer Selbstwirklichkeit, die Selbsterkenntnis ist. Der Wille bringt nicht etwas von sich Verschiedenes hervor, er verwirklicht sich als Wille; man arbeitet mit schattenhaften Gebilden, wenn man Wollung und Tat bzw. Taterfolg trennt; der Intellekt, also die erkennende Tätigkeit bringt gleichfalls eine neue geistige Wirklichkeit hervor, indem er sich selbst als Intellekt verwirklicht. Es gibt keine Funktionen oder Potenzen vor oder außerhalb des Verwirklichungsaktes, nur die Namen verführen uns, solche vorauszusetzen. »Die eine Schöpfung ist der anderen identisch: der Intellekt ist Wille und es hat der Wille (spekulativ, nicht empirisch) keine Merkmale, die ihn vom Intellekt unterscheiden. Das Verhältnis Intellekt-Wille ist genau dasselbe wie das zwischen Wahrnehmung (= reflexivem Bewußtsein) und Empfindung (= unmittelbarer Gegebenheit). Der geistige Akt ist niemals ein Geschehen, das erst hinterher wahrgenommen, erkannt werden sollte, vielmehr immer ein Tun, das ein Wissen und ein Wissen, das ein Tun ist« [1]. »So müssen wir sagen, daß es keine Notwendigkeit des Tuns außerhalb des Erkennens gibt und keine Praxis jenseits der Theorie, weil das Tun Erkennen ist und das Erkennen Tun und jede Praxis Theorie, weil die Theorie als solche wesenhaft Praxis ist« [2].

1) T. d. Sp. 202. 2) Pedagogia I. S. 78.

Hier ist einer der Punkte, in welchem Gentile grundsätzlich von Croce abweicht, was allgemein in bezug auf die Theorie der Geistesformen der Fall ist, die das Grundgerüste der Croceschen Philosophie ausmachen, eine Theorie (die Crocesche), die eben wesentlich auf der dialektischen Dualität (die allerdings auch bei Croce zugleich dialektische Einheit ist) von Theorie und Praxis beruht. Damit hängt auch Gentiles Ablehnung dessen zusammen, was bei Croce als »historische Lage« dem Denken wie dem Handeln gegenüber als Voraussetzung dient und zugleich die Getrenntheit wie Aufeinanderbezogenheit von Theorie und Praxis (wahrnehmungs = historischem Urteil und Wollung einer neuen Situation) bestimmt.

Die Identität von Wissen und Tun schließt, wie selbstverständlich, diejenige von W a h r h e i t und W e r t ein, die ja auch folgerichtig von Gentile behauptet, ja zu einem Angelpunkte seiner Philosophie gemacht wird. Darin sieht Gentile nicht einen Mangel, viel eher die Krönung des Aktualismus. »Es bedeutet dies die Wiedereroberung der Geistigkeit des Wahren, d. h. seiner Innerlichkeit und Freiheit, die seine S i t t l i c h k e i t ist«[1]).

Gentiles Aktualismus ist — als Wertlehre — ein Wertmonismus, der den Wertpluralismus als Unendlichkeit (Unbegrenztheit, Unbestimmbarkeit) der konkret geschichtlichen Werte mitfordert. W e r t ist die Einheit von (geistiger) Freiheit und Notwendigkeit, d. h. der Geist selber als Selbstverwirklichung, der als solcher ja, als absolute Notwendigkeit, absolute Freiheit ist (während Natur, als gänzlich Wertfreies Einheit von Notwendigkeit und Kontingenz ist; als Notwendigkeit des Verwirklichten, des Geschehenen, das nicht ungeschehen gemacht werden kann, keine echte eigentliche Notwendigkeit, sondern Kontingenz ist). Die radikale Immanenz des Aktualismus verträgt ebensowenig eine transzendente Wertwelt, wie eine transzendente Wirklichkeit. Ihm ist ja die platonische Ideenwelt, nicht minder wie das werthaft Ueberwirkliche bzw. Unwirkliche neuerer werttheoretischer Philosophien nicht minder Naturalismus wie die Atomistik oder die Monadenlehre. Dies zeigt eben vor allem die Unerschrockenheit (für die Gegner Leichtfertigkeit) der Konsequenz im Gentileschen Denken, daß es keinen anderen Wert anerkennen kann als den aktuell im dialektischen Ueberwindungsprozeß des aktuell Unwertigen verwirklichten Wert (absoluter Wertrelativismus, beschlossen im Solomomentanismus, der der Aktualismus ja ist). Die Prämissen können in der Tat zu keiner anderen Schlußfolgerung führen.

1) Logica I. 118, die Wertlehre behandelt Logica I. Cap. III, 6.

Die Aufhebung des Dualität von Intellekt und Wille, die im Sinne des Aktualismus liegt, hat selbstredend offenbar nichts gemein mit den monistischen Lösungen, welche das eine Moment dem abstrakt gedachten anderen opfern, weder also mit dem Intellektualismus Spinozas (und der Alten), der den Willen ganz auf Verstand zurückführt, noch mit dem Voluntarismus, der den Intellekt zum bloßen Werkzeug oder Anhängsel des einzig ursprünglich und wirklich seienden Willens macht (Schopenhauer, Pragmatisten). Die Dualität ist nicht beseitigt, sondern dem geistigen Akte einverleibt derart, daß keines der beiden Momente etwas von seiner Würde einbüßt. Der Aktualismus ist Intellektualismus und Voluntarismus in einem.

Wie theoretisch klärend und praktisch fruchtbar die Lösung ist, zeigt vor allem wohl die Entscheidung der pädagogischen Frage nach dem Verhältnis von Unterricht und Erziehung, welche zur Ablehnung sowohl der Herbartschen Auffassung vom erziehenden Unterricht wie der neueren, am Pragmatismus orientierten Reformtendenzen, welche die i. e. S. geistige Arbeit der technischen Handlung unterordnen, führt [1]).

C. Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen (Lebens- bzw. Kulturformen).

Das oben Gesagte hat man sich gegenwärtig zu halten, um Gentiles Theorie der Geistesformen bzw. seine Stellungnahme zum bezüglichen Problem, die zugleich nähere Bestimmung des dialektischen Wirklichkeitsprozesses ist, das schwierigste, dunkelste, fragwürdigste Kapitel in seiner Philosophie, zu verstehen. Wir haben hier das Aeußerste, was Gentile als Bestimmung der aktmäßig-subjekthaften Wesenheit des Geistes zu geben vermag und das vielleicht schon ein Zuviel an Bestimmung ist, um sich völlig mit den Voraussetzungen zu vertragen (das ist z. B. De Ruggieros Meinung) [2]).

Die Vielheit als abstrakte Vielheit (ohne Einheit) ist für Gentile immer Sache der Empirie, während Einheit des Mannigfaltigen, Synthesis, die aller Anlayse vorhergeht und auf alle Analyse folgt — nicht in zeitlichem Sinn — Attribut des Geistigen ist. Jedenfalls ist ihm eine Vielheit, die das Denken vorfindet, immer nur eine empirisch-abstrakte Vielheit und keine philosophische Angelegenheit, weßwegen Croces Theorie der Geistesformen, d. h. die Betrachtung von Praxis und Theorie, von Kunst und Wissenschaft (Philosophie), von ökonomischem und ethischem Verhalten

1) Sommario di Pedagogia I. C. IIIo.

2) La filosofia contemporanea, Vol. II. appendice.

als Unterschiedenheiten (distinti) in Gentiles Augen Naturalismus und hier speziell Psychologismus ist.

Zu dem Eigentümlichen des Croceschen Systems gehört in erster Linie die scharfe Trennung von Gegensatzdialektik (notwendiger Opposition und Zusammengehörigkeit von wahr und falsch, gut und böse, schön-häßlich, nützlich-nutzlos) und Unterschiedenheitsdialektik (Auseinanderfallen und Zusammengehörigkeit von nützlich und gut, von anschaulich-ästhetisch wahr und logisch-begrifflich wahr).

Gentile hingegen bleibt der Hegelschen Gegensatzdialektik treu und läßt die Croceschen Geistesformen, insofern er sie irgendwie anerkennt, aus der Gegensatzdialektik hervorgehen bzw. er identifiziert sie mit der Gegensatzdialektik.

Der Geist ist Einheit, aber konkrete; die abstrakte Nureinheit ohne Unterscheidungsmöglichkeiten wäre Objekt, nicht Subjekt. Konkrete Einheit ist Mannigfaltigkeit, aber keine zahlenmäßige, sondern rein qualitative, mannigfaltige Einheit, wesenhafte Einheit von wesenhaften Momenten, deren Unterscheidung nichts gemein hat mit der empirischen Unterscheidung, die auf Zählbares führt.

»Zweierlei Unterscheidungen gibt es: eine, die uns das Vielfache gibt, die Zahl, welche die Einheit aufhebt . . . und eine andere, die uns die Einheit in ihrer inneren Entfaltung gibt, deren Elemente d r e i sind, wenn sie abstrakt genommen werden (aber nicht mehr als drei), und wenn konkret gefaßt, nicht drei, nicht zwei sind, sondern eine Dreieinigkeit (Monotrias). Sie muß notwendig eine Dreieinigkeit sein (als Entzweiung und Wiedervereinigung). Die »drei« ist folglich nicht Zahl, sondern qualitative Bestimmtheit der Entfaltung als Verneinung des unmittelbaren Seins, eine Dreieinigkeit, die die Form einer jeden geistigen Verwirklichung ist, unerachtet des bestimmten Inhaltes der Verwirklichung«[1]).

Die drei Momente sind: Setzung des Subjekts, Setzung des Objekts, Setzung ihrer Synthese. Diesen drei Momenten entsprechen drei absolute (nicht empirische, sondern wesenhaft notwendige und konkrete) Geistesformen: die K u n s t , die R e l i g i o n , die P h i l o s o p h i e. Diese Momente sind nur l o g i s c h unterscheidbar (nicht in re), da die Synthese ursprünglich ist, apriorische Synthese, und es ist ausgeschlossen daß sie in re transzendiert werden könne, um das reine Subjekt bzw. das reine Objekt zu bestimmen. Realiter ist nie eines dieser Momente für

1) Logica I. S. 116.

sich anzutreffen (und damit auch nicht eine der vorerwähnten Geistesformen für sich, d. h. außerhalb der Synthese).

Realiter voneinander getrennt, werden die Momente zueinander kontradiktorisch (sie sollen identisch und verschieden sein); ihr Widerspruch löst sich in der Einheit, d. h. in der Synthese auf. Das reine Subjekt, das nur Subjekt ist, kann auch nicht einmal Subjekt sein, wie das Objekt, das nur Objekt ist, nicht einmal Objekt sein kann. Die Kunst als nur Bewußtsein des Subjektes ist in sich widerspruchsvoll und fordert ihre Integration durch das religiöse Moment. Die Religion als nur Bewußtsein des Objektes ist ebenfalls für sich widerspruchsvoll und bedarf der Ergänzung durch die Kunst; und immer bedeutet ihre Integration Philosophie als Bewußtsein der Synthese, so daß die Philosophie die Endform ist, worin die beiden anderen aufgehoben werden, und so stellt die Philosophie die Wahrheit dar, d. h. die volle Aktualität des Geistes. Das will heißen: Konkret wirklich und folglich wahr ist die Kunst nur als Philosophie und so ebenfalls die Religion. »So wie die Realität Geist ist, ist der Geist ewig Philosophie; der ewige Akt ist Philosophie.« Aber die Philosophie (der Geist) ist nie ohne die beiden anderen Momente: keine Philosophie, die nicht zugleich Kunst (Subjektivität, Lyrik) und Religion (Objektivität). Eine jede geistige Schöpfung bietet die drei Seiten und kann in der dreifachen Hinsicht (als Kunst, als Religion, als Philosophie) beurteilt werden. Wie ersichtlich, kann Gentiles Position als der Croces darin überlegen erscheinen, daß sie das religiöse Moment nicht opfert und die Einseitigkeiten oder besser Ausschließlichkeiten, die der Croceschen Aesthetik vorgeworfen werden, vermeidet.

Als Form der Subjektivität, d. h. der unmittelbaren Individualität, d. h. der Persönlichkeit des Künstlers, ist alle Kunst (wie für Croce) Lyrik, reine Form. Wir dürfen bei ästhetisch-kritischer Einstellung im Kunstwerk nie was anderes sehen als das Lebensgefühl des Künstlers oder seiner Seele. Die Kunst ist Potenzierung des Selbstbewußtseins in seiner abstrakten Unmittelbarkeit, derart, daß es sich vom Bewußtsein (= Objektbewußtsein) loslöst und sich in das Traumland der Phantasie zurückzieht, indem es eine eigene Welt schafft, die auch dem gewöhnlichen Denken, das die reale Welt als nicht geisteserzeugt ansieht, wie nur subjektive Schöpfung erscheint«[1]. »Sie ist in der Tat wie eine sekundäre und intermittierende Schöpfung, durch die ursprüngliche und ständige möglich gemacht, mittels welcher der Geist sich selbst im absoluten Sinne setzt, indem er sich verräumlicht«[2].

1) T. d. Sp. S. 190. 2) l. c.

Die Religion ist die Antithese der Kunst. Diese Verherrlichung des Subjekts, das sich den Fesseln des Wirklichen entwindet; jene Verherrlichung des Objekts, den Fesseln des Geistes enthoben. »Das Objekt, in seiner abstrakten Entgegensetzung zum Erkennen, ist das Reale, welches gerade das Erkennen von der Wirklichkeit ausschließt; es ist folglich eo ipso das Unerkennbare, dasjenige, was nur mystisch bejaht werden kann, durch unmittelbare Anschmiegung des Subjektes an das Objekt. Das Objekt in seiner absoluten Unerkennbarkeit duldet nicht nur nicht die Gemeinschaft des Subjektes, sondern nicht einmal die anderer Objekte. Wie aller Atomismus zum (materialistischen) Monismus, so drängt alles Religiöse notwendig zum Monotheismus. Gott, in rein religiöser Einstellung, kann nur als das absolut Unerkennbare, als das schlechthin Andere des Subjektes, mit dem keine Identifizierung möglich, sein«[1]. »In diesem Gefühl der Andersheit, der Entgegensetzung, der völligen Selbstaufgabe steckt die Wurzel des religiösen Erlebens, eines Erlebens, das ursprünglich, absolut und nicht zu unterdrücken ist, einfach, weil der Geist das bewußte Leben ist, das das Objekt mitumfaßt, und das Objekt, als Objekt, bindet unsere Subjektivität, reißt die ursprüngliche Selbstbewußtheit nieder und legt der schrankenlosen Willkür des empirischen Ichs ein Gesetz auf. Initium sapientiae timor domini«[2].

Die Religion ist wesentlich Mystik, Selbstaufgabe, um das Objekt als das Absolute zu bejahen; und da das Objekt das ist, was es ist, gerät die Subjekthaftigkeit des religiösen Menschen in dieselbe Starrheit, die ihrem Objekte eignet. Die Religion ist notwendig dogmatisch und intolerant.

Die Philosophie befreit den Geist von der Endlichkeit des künstlerischen und von der Heteronomie des religiösen Bewußtseins, wodurch der Geist jene Unendlichkeit und Freiheit verwirklicht, die seine unendliche und freie Wesenheit sind.

Die Rolle der Philosophie im Gentileschen System des Geistes legt dar Abteilung E; hier haben wir noch die Stelle, welche die empirische (Tatsachen = Objekt) Wissenschaft darin einnimmt, eines Blickes zu würdigen.

Gentile der, im Gegensatz zu Croce, die Autonomie der Sonderwissenschaft vollauf anerkennt und die Wissenschaft i. e. S. scharf von der Philosophie trennt, ist einerseits geneigt, in derselben eine besondere Geistesform zu sehen, also ein Wesensmoment der geistigen Dialektik, anderseits aber sehr verlegen, wie er ihr einen Platz unter den drei dialektischen Momenten zuweisen könne. In einer Schrift vom Jahre 1909,

1) l. c. 2) l. c.

in der er, jedenfalls von Croce angeregt, zum erstenmal zum Problem der Geistesformen Stellung nimmt [1]), bringt er sie, zusammen mit der Kunst, bei der abstrakten Subjektivität unter, die konventionalistische und »als ob« Auffassung der empirischen und exakten Wissenschaft wörtlich nehmend und auf die Spitze treibend (Mathematik ebenso subjektiv-willkürliche Schöpfung wie ein Gedicht!). Aber schon die »Allgemeine Dialektik« (1912) vergeschwisterte die Wissenschaft mit der Religion, von der Erwägung aus, daß der Wissenschaft die Voraussetzung der selbständigen Existenz ihres Objektes, also die objektivistische Einstellung, wesenseigen sei; jede Wissenschaft qua Wissenschaft entdeckt ihren Gegenstand, schafft ihn nicht [2]).

Mit der rein gegenständlichen Einstellung der Wissenschaft, der zufolge sie »empirisch« ist, hängt ihre Fragmentarität und Besonderheit zusammen. Den Gegenstand als Geistesschöpfung erkennen ist eben allein Angelegenheit der Philosophie, welche das ganze Problem der Wirklichkeit stellt, während Wissenschaft es wesenhaft immer nur mit einem Besonderen zu tun hat. Jede Wissenschaft hat andere Wissenschaften neben sich und ist notwendig Sonderwissenschaft und daher unsystematisch. Die Partikularisierung ist ja nur möglich innert der Sphäre der Objektivitäten, der Natur im weitesten Sinne. Jede Wissenschaft ist Naturwissenschaft, auch die, welche geistige Tatsachen erforscht. Die Wissenschaft ist ferner dogmatisch, die Philosophie hingegen kritisch. Die Wissenschaft fußt auf zwei Voraussetzungen, die sie nicht beweisen kann: 1. daß ihr Objekt existiert; 2. daß der Empfindung, als ursprünglicher und wesentlicher Erkenntnis gegebenheit, ein Wert zukomme. Die Philosophie dagegen ist rationale, systematische, kritische Erkenntnis. Sie hat jedem Gegenstand seinen Wert im System des Realen zuzuweisen und sie gibt Rechenschaft nicht allein von der Existenz des Gegenstandes, sondern auch von der Wirklichkeit des Erkennens. Die Wissenschaft als besondere und asystematische ist, bezüglich Wirklichkeit, in der gleichen Stellung wie die Kunst, deren Wirklichkeit nur partikulär, subjektiv ist. Anderseits stellt die Wissenschaft den Geist, indem sie ihren Gegenstand schlechthin voraussetzt, vor eine Welt, deren Wirklichkeit die Wirklichkeit des Geistes negiert; weßwegen sie wesentlich agnostisch ist, bereit,

---

1) Le forme assolute dello Spirito, jetzt in »Il modernismo ed i rapporti fra la religione e la filosofia«, Bari 1921.

2) In der »teoria generale dello Spirito« (1916) wird dieses Schwanken zwischen der Subjektivität der Kunst und der Objektiviiät der Religion schließlich als solche zur Wesensbestimmung der Wissenschaft verwendet.

nicht nur ignoramus, sondern ignorabimus zu sagen, genau so wie die Religion gegenüber ihrem unerkennbaren und in seinem Geheimnis furchtbaren Gott. Die Wissenschaft vereinigt den Mangel an Objektivität und Universalität der Kunst mit dem Mangel an Subjektivität und Partikularität der Religion; ihre Erfüllung findet sie daher, wie jene, erst in der Philosophie als der synthetischen Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Partikulären und Universellen und zwar als Geschichte der Wissenschaft und als Wissenschaftstheorie (Logik).

D. Der Irrtum und das Böse (Dialektik der Negativität)[1].

Die genannten Formen oder Momente des Geistes in ihrer Abstraktheit (abstrakte Subjektivität und Partikularität, abstrakte Objektivität und Universalität) sind ein ewig zu Ueberwindendes; sie müssen negiert werden, damit der Geist in seiner Wirklichkeit sei; sie sind, als abstrakt, das Nichtseiende, das der Geist als Nichtseiendes erkennen muß, damit er sein Sein verwirkliche. Sie sind das dem Seienden immanente Nichtsein. Der Verwirklichungsprozeß ist ohne das negative Moment undenkbar; Letzteres ist aber eben immer nur Moment am Verwirklichungsprozeß, eine Setzung des Aktes, durch den und in dem die Verwirklichung erfolgt, und hat keine eigene selbständige Wirklichkeit, keine positive Existenz. Das negative Moment im Verwirklichungsprozesse und nichts Anderes sind die den Wertpositivitäten entgegenstehenden, nie aus der Wirklichkeit zu tilgenden Wertnegativitäten: der Irrtum (das Falsche), der Schmerz (das Uebel), das Böse usw. Sie sind ex-definitione das Nichtseinsollende, das zu Besiegende. Eine Welt vollkommen verwirklichten Seins würde sie nicht kennen, daher der theologische Gott sie ausschließt. Daß sie sind, bestätigt die Aktmäßigkeit des Wirklichen, da es eben Verwirklichungsprozeß ohne Endziel ist, weil in ihm jeder Moment Endziel ist. Unlust, Schmerz, Reue sind das Nichtsein und Bewußtsein des Nichtseins des Geistes, das den Geist zur Selbstverwirklichung antreibt, die Wirklichkeit nie zur Ruhe, die Tod wäre, kommen läßt. Leben aber, Selbstverwirklichung, Aktivität ist mit Lust, Glück identisch.

Das gleiche gilt für den logischen Irrtum und für das sittlich Böse. Ein Denkakt, der den Irrtum denkt, ist ein Widerspruch in sich selbst. Denken und die Wahrheit denken ist ein und dasselbe. Irrtum ist nur, was als solcher innert des Denkaktes erkannt wird und folglich durch die Wahrheit überwunden wird. Nichts ist Irrtum oder Wahrheit

1) Teoria generale dello Spirito C. XVI.

an sich. Außerhalb des aktuellen Denkens gibt es weder Wahrheit noch Irrtum. Irrtum ist nur dort, wo auch Wahrheit ist, er ist ein der Wahrheit notwendig immanentes Moment. Eine Wahrheit erkenne ich (d. h. ich denke) nur, indem ich eines Irrtums gewahr werde und so denselben als Irrtum loswerde. Ein jeder Denkakt ist Ausschluß eines anderen Denkaktes und ausgeschlossen wird das, was aktuell nicht gedacht werden kann. Irrtum ist das aktuell Undenkbare, was nicht mehr gedacht werden kann, nachdem es gedacht worden ist. Wahrheit ist der Gedanke, der ganz und gar unser aktueller Gedanke ist. »Nicht die Wahrheit, die passiv angenommen, geglaubt und für objektiv gehalten wird, ohne Saft, ohne Leben, unfruchtbar, nicht Nahrung, sondern Hindernis des Denkens und des geistigen Lebens überhaupt. Nicht jene Wahrheit Gottes, des Aristoteles, des Pythagoras oder des Lehrers, wer dieser auch sei, die kirchliches Dogma, Lehre einer Schule oder öffentliche Meinung, consensus gentium sein wird: Wahrheit, die schon da ist, am Horizonte bereits leuchtet und zwar allen, den Guten wie den Schlechten; sondern Wahrheit, die wir uns schaffen sollen, unsere Wahrheit, unser Leben, Blut von unserem Leben, Akt unseres Wesens, worin allein Freude und Genuß ist . . . Die Wahrheit, die wir lieben sollen, wenn wir denken wollen, ist jene Wahrheit, die aus dem Schoße unseres eigenen Denkens gezeugt werden muß«[1]. Der Irrtum ist der uns fremd gewordene Gedanke, der Gedanke, den andere denken und wir nicht mehr denken können. Der uns fremd gewordene Gedanke, das ist das für uns nur Gedachte, die Vergangenheit unseres Denkens, das, was dem Geiste nur noch ein Gegenüber ist, d. h. die Natur: natura sive error. Natur ist alles das, was das Denken überwinden soll, um konkretes Denken zu sein. Das Abstrakte, das Gedachte ist eben die Negation des Denkens, die cartesianische Ausdehnung, die Schranke, das, was das Denken nicht mehr durchdringen kann, weil es für es Erledigtes, Inaktuelles ist. Der Irrtum ist immer abstrakt, die Wahrheit immer konkret. Als absoluter Relativismus ist diese Lösung des Wahrheitsproblems überhaupt kein Relativismus, vielmehr die einzige mögliche absolute Abwehr allen Relativismus und Skeptizismus. Uneigentlich gesprochen, kann gewiß mein Irrtum die Wahrheit eines anderen sein, wie meine frühere Wahrheit mein jetziger Irrtum sein kann, aber das Subjekhafte kennt kein ego, dem ein alter gegenübersteht und kein »früher« als Gegensatz zu einem »später«. Im Akte oder Momente erschöpft sich ja alle Wirklichkeit.

Genau dasselbe gilt für das sittlich Böse, das überhaupt nicht

1) Logica II. Bd. S. 282.

vom logischen Irrtum — dialektisch betrachtet — verschieden sein kann, da der Intellekt selbst Wille und der Wille gewissermaßen die Konkretheit des Intellektes ist. Da die Wirklichkeit der Welt unsere Wirklichkeit ist, ist die Rationalität unseres Denkens das Gesetz unseres Seins (d. h. Seinsollens), d. h. unsere Pflicht. »Was ist denn unsere Pflicht anders als die Einheit des Gesetzes unseres Handelns mit dem Gesetze des Alls?«

Das sittlich Böse gehört ebenso notwendig zur Verwirklichung des Guten wie der Irrtum zum Besitze der Wahrheit; es ist nichts anderes als das, in dessen Ueberwindung das Gute, d. h. die Selbstverwirklichung besteht, d. h. die Natur in uns, das Erledigte, Mechanische, Erstarrte, Passive. Wenn der Geist Selbstverwirklichung ist (Entwicklung, Fortschritt), wenn der gute Wille Kampf, Eroberung ist, wird der Gedanke eines schuldlosen Ur- oder Endzustandes widersinnig. Ein vollendeter sittlicher Charakter, der das Gute mechanisch-natürlich täte und nicht mehr sündigen könnte, wäre die Negation des sittlichen Bewußtseins, die Negation jener Freiheit, die Kant für das Wesensgesetz des Geistes hielt. »Wahrhaft guter Mensch ist nicht der Schuldlose, der nie das Gesicht des Bösen sah, und auch nicht derjenige, der es schon sah, aber sich von ihm befreit hat, es vergessen hat und, geheiligt, keine Leidenschaften mehr kennt, die ihn verlocken und ihm auf seinem Wege Hindernisse legen, so daß er fast nicht mehr schreitet, sondern hinabgleitet, so als ob ihn der Abhang selbst trüge; vielmehr (ist wahrhaft guter Mensch) jener, der sein Leben schafft und darin seine Freiheit, seinen Wert, seine Kraft betätigt, stetsfort den Feind niederzwingend, der ihm den Weg sperrt und ihn die Mühe des Weges fühlen läßt. Wo jede Schwierigkeit überwunden und der Geist ausruht, da schläft er ein oder verliert an Kraft und unterbricht jenes Werk, worin die Wirklichkeit des Guten besteht. »Im Leben des Geistes ist jeder Halt Schuld«[1].

»Nicht also Irrtum und Wahrheit, sondern Irrtum in der Wahrheit, als Stoff, den sie in ihre Form auflöst; nicht gut und Böse, sondern das Böse, wovon sich das Gute nährt, das Gute (d. h. der Geist) in seiner reinen Formhaftigkeit«[2].

Das gnoseologische und metaphysische Problem der Natur, wie das der Vergangenheit, in historischem Betracht, ist mit dem Problem des Uebels, des Irrtums, des Bösen identisch. Es sind diese alle nur verschiedene Bezeichnungen für das negative Moment in der Dialektik des Geistes,

1) Discorsi di Religione S. 126—127.

2) T. d. Sp. S. 212.

desjenigen negativen Moments, ohne das auch das positive, d. h. der Geist, die Wirklichkeit, nicht sein könnte, die Selbstentfremdung, um zu sich selbst zu kommen, die ewige Vergangenheit unserer ewigen Gegenwart, die eherne Notwendigkeit des Vergangenen in der absoluten Freiheit der Gegenwart [1]. »Der Geist wird immer, weil er nie ist; jeder Geistesakt ist ein Akt absoluter Wahrheit in seiner Relativität, absolut in seinem historischen Moment, so daß die nachfolgende Korrektur nicht die Vernichtung des schon Gedachten ist, sondern dessen Ergänzung und Fortsetzung« [2].

Die Gentilesche Irrtumslehre (und allgemein dessen Auffassung der Negativität) bedeutet eine der grundsätzlichen Abweichungen von Croce. Dieser nämlich vertritt, in bezug auf den logischen Irrtum, die Ansicht von dessen ausschließlich praktischem (ökonomischem) Ursprunge. Mit Gentile geht er darin einig, daß das Denken (die theoretische Tätigkeit) als solches nicht irren könne. Irrtum entsteht, wenn praktische Rücksichten die Ueberhand gewinnen und sich das Denken dienstbar machen. Das falsche Denken ist, in der Sprache der empirischen Psychologie ausgedrückt, das autistische Denken Bleulers, allgemein das wunschgeleitete, affektbestimmte Denken. Das negative Moment ist ferner für Croce, außerhalb des Zusammenhanges, in dem es negativ ist, positiv, d. h. selbst wirklich, aber, da alles Wirkliche positivwertig ist, ein anderer positiver Wert als der in der Tätigkeit verwirklicht werden sollte, für die es negatives Moment ist. Das logisch Falsche, das künstlerisch Häßliche sind zumeist wohl Lust-, Bequemlichkeits-, Nützlichkeitswerte, d. h. positiv-ökonomische Werte. Alle Verwirklichung bringt Positives hervor, nicht aber immer das Positive, nach dem die bezügliche Tätigkeit strebt oder streben sollte.

E. Konkretheit der Philosophie. Identifizierung von Philosophie und Geschichte der Philosophie; von Philosophie und Geschichte; von Philosophie und Leben.

Im Vorausgegangenen ist in aller Durchsichtigkeit die Folgerung bereits enthalten (die wichtigste unter allen, die Kerneinsicht überhaupt, der Schlüssel des ganzen Systems), daß Philosophie, als adäquate Wirklichkeitserkenntnis, nicht so sehr Theorie der Wirklichkeit ist, als die Wirklichkeit selbst, d. h. Theorie der Wirklichkeit insofern als dieselbe Wirklichkeit, wovon sie die Theorie ist (Selbstbewußtsein des Bewußtseins). Gentile und seine Anhänger verwahren sich — den Kritikern gegenüber — immer mit Recht dawider, daß im aktualistischen Idealis-

1) T. d. Sp. S. 215.

2) Riforma d. D. h. S. 135.

mus, den sie mit keiner anderen historischen Form des Idealismus verwechselt wissen wollen, nur eine neue Deutung vorgegebener Wirklichkeit gesehen werde; eine Deutung der Wirklichkeit, die zur Wirklichkeit, sei diese physisch oder geistig-historisch, hinzukomme. Gemäß seinen Voraussetzungen, die auch für ihn selbst als Erkenntnis gelten, will der Aktualismus bewußt selber Hervorbringung neuer Wirklichkeit sein, d. h. streng aktualistisch aufgefaßt sein: »Nicht künstliches Denkprodukt des Intellekts, sondern werktätige Schöpfung des Menschen in seiner Ganzheit«[1]), also nicht nur Theorie des geistigen Lebens, sondern selbst solches Leben. Dessen Bekenner sind alle in der Tat von starkem Bestreben geleitet, ihre Philosophie als Leben (in der Gemeinschaft, durch Eingreifen in den nationalen und menschheitlichen Kulturgestaltungsprozeß) zu verwirklichen.

Entwickelt man den prinzipiellen Gehalt dieser Grundeinsicht, so ergeben sich weitere Folgerungen von ebenso fundamentaler Bedeutung.

Die Philosophie (entgegen Hegel und Croce) ist nicht eine Form des Geistes neben anderen oder über den anderen, denn der Geist ist, wie er sich auch verwirkliche, immer wesenhaft Philosophie, d. h. Einheit von Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis. Auch die Kunst ist in ihrer aktuellen Wirklichkeit Philosophie, die Philosophie des Künstlers als identisch mit jener Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis, die das Kunstwerk ist; auch die Religion und die Wissenschaft sind, aktuell betrachtet, im religiös erlebenden Menschen, sogar im Mystiker, in dem die Natur erforschenden Geiste, Philosophie. Nur dann, wenn sie nicht mehr in ihrer Aktualität erlebt, sondern von höherer Warte aus als Geschehenes (factum) in einem Reflexionsakte betrachtet werden (seitens des Kritikers, Erkenntnistheoretikers, Religionsphilosophen, Historiographen), erscheinen sie als Kunst, als Religion, als Wissenschaft und als solche der Philosophie als von ihr gesonderte Formen gegenübergestellt.

Der ganze Werdeprozeß des Gentileschen Denkens besteht in einer fortschreitenden Vertiefung des Philosophiebegriffes. Ein erster Schritt auf das vorerwähnte Endergebnis hin war bei ihm die Einsicht in die dialektische oder zirkuläre Einheit von Philosophie und Geschichte der Philosophie (die philosophische Erkenntnis fällt mit ihrem Werden zusammen, ist das Werden der philosophischen Erkenntnis)[2]).

Diese Einheit ist nicht nur a parte objecti, sondern auch a parte subjecti zu verstehen, d. h. nicht nur als Einheit der Philosophie an sich

1) Riforma d. D. h. S. 120.

2) Siehe Riforma d. D. h. II. Cap. II und III.

mit ihrem geschichtlichen Verlauf, sondern auch als Einheit der Philosophie, als Werk und persönlicher Erwerb eines jeden einzelnen Philosophen mit der philosophischen Historiographie oder Rekonstruktion, die ein jeder Historiker vom historischen Verlauf vollzieht. Falsch sind in ihrer Einseitigkeit die Ansicht, wonach die Philosophie, als System, die Geschichte der Philosophie voraussetzt, und die Ansicht, wonach, umgekehrt, die Geschichte der Philosophie ein System voraussetzt. Das Verhältnis ist ein kreisförmiges (nicht circulus vitiosus, sondern circulus solidus). »Es gibt keine Philosophie, als System, die etwas anderes sein könnte als Abschluß eines historischen Prozesses und folglich selbst ein Moment der Geschichte: und es gibt keinen historischen Prozeß oder Moment, der nicht Konstruktion (Systematisierung) einer Philosophie wäre. Auch die Ingegensatzstellung von philologischer und logischer Auffassung der Philosophiegeschichte ist falsch. Die Geschichte der Philosophie, die Philosophie ist, muß zugleich philologisch, deterministisch, objektiv und anderseits logisch, spekulativ und teleologisch sein [1]).

Die Tatsachen der Philosophiegeschichte sind alle Glieder einer Kette, die man nicht brechen kann und die in ihrer Totalität, im Denken des sie rekonstruierenden Philosophen, ein einziger Gedanke ist, der sich selbst gliedert, sich selbst beweist, d. h: sich verwirklicht im konkreten Prozeß dieser seiner Gliederungen. D e n k e t die Inhalte der Philosophie in ihrer Vergangenheit und sie werden nichts anders sein können als der Akt, der ewige Akt eurer Philosophie, der nicht in der Vergangenheit ist, noch in einer Gegenwart, die bald Vergangenheit sein wird, da er das Leben ist, die Wirklichkeit eueres Denkens, Ausstrahlungspunkt einer jeden Zeit, der vergangenen wie der zukünftigen« [2]). »Das philosophische System als historischer Moment, der zugleich logisches Moment der werdenden Wahrheit ist, ist zu betrachten als Synthesis a priori, wovon die historischen Tatsachen die Materie, das philosophische Prinzip die Form ist« [3]). Keine Geschichte der Philosophie möglich also ohne eine Philosophie, die ihr gewissermaßen vorausgeht und ihr das Bestimmungs- und Auswahlprinzip liefert; keine systematische Philosophie, die nicht zugleich den historischen Werdeprozeß des philosophischen Denkens nachdenkt, und sich so dem Prozeß einordnet.

Dieser erste Schritt zieht aber, zufolge der Voraussetzungen, noch den zweiten wichtigeren und radikaleren nach sich: d i e I d e n t i f i z i e-

1) l. c. S. 141 f. 2) Teoria dello Spirito S. 183.
3) Riforma d. D. h. S. 152.

rung von Philosophie und Geschichte überhaupt. Diesbezüglich treffen Croce und Gentile wieder zusammen, wenn auch ihre Auffassungen von der Einheit von Philosophie und Geschichte nicht völlig dasselbe besagen und, vor allem, anders begründet sind.

Gentile verficht die Thesis, daß es außerhalb der Geschichte der Philosophie oder der Philosophie als Geschichte keine Geschichte geben kann, folglich daß alle Geschichte notwendig Geschichte der Philosophie sein müsse.

Dieses Prinzip fordert seinerseits die Identität von zeitlicher und ewiger = idealer Geschichte, d. h., genau wie bei Croce, die Ablehnung des Geschichtspositivismus einerseits und aller Philosophie der Geschichte, die neben oder über der eigentlichen Geschichte steht, anderseits.

Identität von Philosophie und Geschichte der Philosophie bedeutet an sich schon die klarste, die typische Form der Aufhebung der zeitlichen Geschichte in der ewigen, d. h. der geistigen Tatsachen im geistigen Begriff oder Akte, d. h. die streng subjekthafte (aktmäßige) Auffassung der Wirklichkeit. Gentile, wie auch Croce, folgern in aller Konsequenz, genau so wie Hugo Münsterberg, aus der nicht objektivierbaren Wesenheit des Geistigen die Unzeitlichkeit (Ueberzeitlichkeit, Ewigkeit) der Geschichte in ihrer Eigenwirklichkeit. Die Zeit ist je für Gentile nicht minder wie der Raum, von dem sie überhaupt nicht trennbar ist, Form nur des Gedachten, Objektivitätskategorie, Ergebnis des immanenten Vermannigfaltigungsprozesses des Geistes. Das geistige Geschehen (als Geschehendes, Aktuelles) hat mit Zeit nichts zu tun, ist jenseits oder besser diesseits aller Zeitlichkeit. Der Geist ist ewig Gegenwart, aber nicht in zeitlichem Sinne, sondern eine Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft in sich schließt. Vergangenheit existiert konkret nur als Setzung des gegenwärtigen Geistesaktes innerhalb seiner selbst, Setzung desjenigen, das er aktuell denkt. Davon gelöst und verselbständigt ist sie, wie alle verselbständigte Objektivität, ein Abstraktum (Nichtseiendes).

Die zeitliche Geschichte, als vergangenes zeiterfüllendes Geschehen, ist, wie die vom Geiste getrennte Natur, ein Schattengebilde; konkret ist sie nur im Geiste desjenigen, der sie als ewige Geschichte denkt (d. h. einfach konkret denkt).

Die Grundantinomie der Geschichte, als Geschichtschreibung, die darin liegt, daß sie zugleich ewige (überzeitliche) und zeiterfüllende Geschichte ist, ist eine Folge der Dialektik des Geistes, deretwegen das Denken zwischen dem Geiste als Akt (Subjekt) und dem Geiste als geistiger Tatsache (factum) hin und her schwankt.

Der Mensch bietet insofern immer zwei Gesichter: »wir können ihn nicht verstehen außerhalb seiner Geschichte, in der er seine Wesenheit verwirklicht; aber in der Geschichte kann er uns nichts von sich offenbaren, das jenen Wert hätte, demzufolge seine Wesenheit aufgefaßt wird als sich in der Geschichte offenbarend«[1]. Nur der Mensch als Subjekt ist für uns Mensch, der Mensch, mit dem wir Gemeinschaft bilden und der unser Nächster ist, gleichviel, ob er unser Zeitgenosse ist oder nicht. »Ein jeder historische Mensch entzweit sich für unsere Betrachtung; er spaltet sich in den Menschen, mit dem wir völlig eins werden, wenn wir sein Werk (eine Dichtung, ein philosophisches System) in uns selbst verwirklichen, indem wir es verstehend nachschaffen und so allein ihn als Geist, d. h. als Persönlichkeit erkennen, bewerten, beurteilen und, außerdem, in den Menschen als Objekt unter Objekten, der zu einer bestimmten Zeit geboren und gestorben ist, dessen Lebensschicksal wir nacherzählen können mit der Gleichgültigkeit, mit welcher der Naturforscher Objekte beschreibt, den Menschen, der in all seinem Tun und Denken von allerlei Zeitumständen bedingt ist, wie ein jedes Naturobjekt überhaupt; in einen Menschen also einerseits, der, als Geist, unbedingt, Bedingung aller Bedingtheit ist, Akt, der die Zeit und alles Zeitliche setzt und anderseits in einen Menschen, der selbst eine durch seine Antezedentien bedingte Realität ist; einen, der Gegenstand der ästhetischen und philosophischen Kritik ist und einen, der nur Objekt historischer Kritik ist, als Tatsache, die nur in Beziehung zu ihren Bedingungen begreiflich ist.

Also: der vergeschichtlichte Geist wandelt sich in eine Naturgegenständlichkeit um; wenn er hingegen in seiner geistigen Werthaftigkeit erhalten wird, entzieht der Geist sich der zeitlichen Geschichte und setzt sich in seiner ewigen Idealität.

Die Antinomie löst sich nicht durch Opferung eines der beiden Glieder, des Zeitlichen (Platonismus) oder des Ewigen (Protagorismus). Sie fordert Plato und Protagoras mit ihrem Gegensatz. Wie löst sie sich? Wie alle anderen, indem man den Geist, die geistige Wirklichkeit, die Welt der Geschichte vom Abstrakten ins Konkrete übersetzt und bedenkt: *daß die aktuell erkannte Wirklichkeit nicht verschieden ist vom Subjekt, das sie erkennt.* Dante kennen heißt sein Werk kennen, das seine Selbstverwirklichung als seine Wirklichkeit ist. Die Göttliche Komödie kennen heißt nicht nur das Buch lesen, sondern *das* lesen, was Dante gelesen, überhaupt Dantes

1) T. d. Sp. S. 17.

Leben so gut wie es geht in uns nacherleben, denn auch die Dichtung und die Antezedentien der Dichtung sind nur in der Abstraktion trennbar voneinander. Wir müssen die abstrakte Ewigkeit (Plato) und die abstrakte Zeitlichkeit (Protagoras) aufgeben; dann erst gelangen wir zur konkreten Ewigkeit, welche zugleich die konkrete Zeitlichkeit ist (die Zeitlichkeit als Moment des Denkaktes). »Wohl kann ich in empirischer Betrachtung meine Gegenwart von meiner Vergangenheit trennen und jene durch diese bedingt denken; aber so abstrahiere ich von meinem wahren Selbst, dem Gegenwart und Vergangenheit zugleich gegenwärtig sind in jener Dualität, die ihr Bedingungsverhältnis begreifbar macht, während das wahre Ich den beiden zeitlich auseinandergehaltenen Ichen innewohnend, die Wurzel dieser wie aller Bedingtheit überhaupt ist«[1]).

Der historische Prozeß ist nicht zeitlich, er betrifft nicht das Objekt, welches seinem Wesen nach immer statisch ist (simultanes Außer- und Nebeneinander), er ist das Subjekt selbst in seiner ewigen Aktualität, er ist der dialektische Prozeß als Einheit von Vereinheitlichung und Vermannigfaltigung. Konkrete Ewigkeit hat nicht die Zeit außer sich, vielmehr in sich.

Zu demselben Ergebnis gelangt Gentile auf einem anderen Wege, anknüpfend an ein fundamentales Problem der Philosophie aller Zeiten, das Problem, das wie kein anderes den Kern des philosophischen Denkens in seinem Werden trifft, das Universalienproblem, besser das Problem des principium individuationis als der Einheit des Universellen (Ewigen) und des Individuellen (Zeitlichen) oder, was im Grunde dasselbe bedeutet, das Problem von Form und Stoff.

Alle die Lösungsversuche von Plato oder gar Parmenides durch den mittelalterlichen Universalienstreit hindurch bis zu Hegel und dem gegenwärtigen Pragmatismus, die Gentile in einem prachtvollen Ueberblick vor uns entrollt[2]), mußten scheitern, weil sie das Universale (die Idee oder Form) wie das Individuum in der Sphäre der Objektivitäten suchten, anstatt deren notwendiges Zusammenfallen im aktuellen Denkprozeß einzusehen. »Einander entgegengesetzt, sind das Universale und das Individuum zwei Abstraktionen; alle bisherige Lösungsbemühung hat die Glieder, zwischen welchen sich das Denken bewegt (Individuum, das unter die Kategorien zu subsumieren ist, und Kategorie, die das Indi-

1) T. d. Sp. S. 176.

2) Teoria dello Spirito Cap. VII—XVI.

viduum durchdringen soll) ergründen wollen, ohne das Denken selbst in Rechnung zu ziehen, dem die Glieder innewohnen«[1]).

»Vom Universalen, das denkbar ist, aber nicht aktuell gedacht wird, und vom Individuum, das anschaubar ist, aber nicht angeschaut wird, weg, müssen wir zur Konkretheit des aktuellen Denkens zurückkehren, das Einheit von Universalität und Partikularität, von Begriff und Anschauung ist« (l. c.). So wird wohl das widerspruchsfreie Positive (das konkret und individuell wirkliche und erkannte), zu erreichen sein, welches ist: »Verwirklichung jener Wirklichkeit, wovon die Idee Prinzip ist« (l. c. 85). »Denket faktisch das Individuum, und ihr werdet es universalisieren; denket das Universale, und ihr werdet es individuieren. Der konkrete Denkakt verwirklicht das Universelle (die Idee) als das absolut einzige Individuum, dessen Wirklichkeit derselbe Akt der Selbstverwirklichung ist.« »Der Denkakt, wodurch ich bin, setzt mich als Individuum universaliter, wie er im allgemeinen einen jeden Gedanken, d. h. jede Wahrheit, universaliter setzt« (l. c.).

So wird mit der Lösung der Frage nach dem Individuationsprinzip auch die vexata quaestio zwischen Nominalismus und Realismus entschieden und zwar so, daß die Nominalisten wie die Realisten mehr Recht bekommen, als sie selbst ahnen können; denn das Universale, dessen Realität die Realisten behaupten, ist nicht nur real, sondern die einzige Wirklichkeit, und das Individuum, welches die Nominalisten für d i e Realität halten, ist nicht nur real, sondern so real, daß es außerhalb desselben überhaupt nichts gibt, weder als Name, abstraktes Schema noch willkürliche Vereinfachung«[2]), ein Universelles und ein Individuelles allerdings, die nicht vom Denken vorausgesetzt, sondern vom Denken aktuell gesetzt werden im Akte, durch den das Denken selbst erst Denken ist« (l. c.). »Dieselbe Welt der platonischen Ideen, jenes Begriffssystem, aus dem Spinozas Ethik besteht, jene Welt der Möglichen, auf die die abstrakteste und intellektualistischste aller Philosophien (Wolf) hinzielte, was sind sie anders, wenn wir die Rückübersetzung in das konkrete Denken vornehmen, als bestimmte historische Philosophien, individuelle Gedanken, d. h. Wirklichkeiten, die sich einmal verwirklicht haben, oder vielmehr Wirklichkeiten, die sich in unserem eigenen Denken so weit verwirklichen, als wir sie denken können? Immer ist es das cogitare, das sich in einem bestimmten Sein verwirklicht, das absolut einzig ist, d. h. nicht eines unter Vielen, sondern eins als Alles, U n-endlich-« (l. c.).

1) T. d. Sp. S. 81. 2) T. d. Sp. S. 87.

Daraus folgt einleuchtenderweise die Bedeutungsleerheit, also Nichtigkeit, aller jener sog. Universalien, Zielscheibe der Nominalisten, welche als Namen, Regeln, Gesetze ein von der konkreten Individualität des Wirklichen unabhängiges Dasein führen sollten. Gentiles Philosophie ist ein einziger Kampf gegen diese vor allem in der überlieferten Schulpädagogik ihr Wesen treibenden Ausgeburten eines verknöcherten Intellektualismus (gegen das Wort, das nicht einmaliges unwiederholbares Moment eines schöpferischen Denk = Erlebnisaktes, die Regel, die nicht mit dem konkreten Einzelfall identisch, die Norm, die nicht Eigengesetz der konkreten Einzelhandlung), ein Kampf für die Konkretheit (Aufrichtigkeit = Wahrheit), die Einheit von Hülle und Kern ist, und gegen alle wirklichkeitsfremden, lebenserstickenden Formalismus. »Ein jedes Kunstwerk hat eine eigene Poetik, ein jedes (gesprochene) Wort seine eigene Grammatik« [1]).

Die Einheit von Universellem und Individuellem im konkret-aktualen Denkakt, das ist nun aber zugleich die Lösung der Antinomie der Geschichte, indem sie Einheit des Ewigen und des Zeitlichen ist.

Um diese Einheit zu erfassen, muß aber die Ansicht völlig aufgegeben werden, daß Geschichte Geschichte des Vergangenen sei und folglich daß die res gestae Voraussetzung und Antezedens der historia rerum gestarum sei. Die Dualität von Erkenntnisprozeß und zu erkennender Materie wäre ja damit wiederhergestellt und auf solchem Boden gäbe es nur eine naturwissenschaftliche Geschichtsschreibung, wie sie der Positivismus folgerichtig forderte. »Die Geschichte ist Geschichte nur, insofern sie das Denken des Historikers ist«. Der Prozeß der Geschichtschreibung ist der reale geschichtliche Wirklichkeitsprozeß. Auch Groce verficht, von ähnlichen Erwägungen aus, die Theorie, daß alle Geschichte zeitgenössische Geschichte ist und, zudem, daß alle Geschichte, auch die einer Stadt, ja einer Familie, einer Sitte, einer Kunst usw. Universalgeschichte ist. Gentile schreckt nicht vor der äußersten durchaus folgerichtigen Konsequenz zurück: alle Geschichte ist Geschichte des Geschichtschreibers. »Geschichte ist nicht Geschichte dessen, was tot ist und folglich aus dem Geiste, der die Unsterblichkeit selbst ist, herausfällt. Die göttliche Kömodie, deren Lektüre uns erhebt, ist nicht die, welche vor 7 Jahrhunderten geschrieben wurde, sondern diejenige, die wir selbst dichten, indem wir sie lesen. »Mit Recht ist alle Geschichte für zeitgenössische Geschichte erklärt worden, Geschichte einer

1) T. d. Sp. S. 88.

Gegenwart, in der nicht die Vergangenheit wieder auflebt, vielmehr worin die Gegenwart selbst lebt mit ihrer Sehnsucht, ihren Leidenschaften, ihrer Geistesarbeit; mit Recht, da es keine Geschichte geben kann, die nicht Darstellung ja Erzeugung der Geistesart des Historikers wäre. Die Vergangenheit, die in die Geschichte eingeht, ist die Vergangenheit, die in der Gegenwart weiterlebt, ist die Gegenwart selbst. Aktuell ist für den Geist nur die Gegenwart, d. h. seine Aktualität; diese seine Gegenwart ist aber nicht zu verwechseln mit jener Gegenwart, die man, indem die abstrakten Bestandteile der Erfahrung zerlegt und wieder zusammengestellt werden, zwischen Vergangenheit und Zukunft als Durchgangspunkt einschiebt und die selbst Zeitteil ist; die wahre Gegenwart ist außerzeitlich, ewig und birgt in ihrem Schoße als Inhalt alle Zeiten mit ihrer falschen Unendlichkeit und falschen Ewigkeit. Der Erfahrungsprozeß (der geschichtliche Prozeß) in seiner Aktualität ist ein ewiger Prozeß«[1]).

Wie unterscheiden sich dann, wird man entgegnen, Geschichte als Wissenschaft und Dichtung (also Wahrheit und Dichtung) in der Geschichte? Geschichte und ein historischer Roman? Wie Wacherlebnis und Traum, antwortet Gentile: »Auf Grund jenes Kriteriums, das — innerhalb des Denkzusammenhanges — Phantasie und Wirklichkeit sondert.« Keine Philosophie hat mehr Respekt als diese vor der recht verstandenen geschichtlichen Sachlichkeit; ihr Hauptgrundsatz ist ja, daß die wahre Philosophie Geschichte ist und, wenn Positivismus, d. h. Tatsächlichkeitsstandpunkt, die Lehre heißt, welche die Tatsächlichkeit und Bestimmtheit der historischen Ereignisse als Wesensform des Absoluten betrachtet, so ist kein Positivismus je so positiv gewesen, wie dieser Idealismus der reinen Erfahrung. Aber, um ohne Zweideutigkeiten den Begriff der Geschichte zu handhaben, muß dieser Begriff kritisch herausgearbeitet worden sein.« »Die Wirklichkeit ist die Erfahrung in ihrer immanenten Bewußtheit und das ist die Geschichte, einzige denkbare Wirklichkeit und einzige Wissenschaft insofern als Bewußtsein ihrer selbst«[2]).

Dieser Selbstaufbau der Erfahrung, dieses konkrete System der Persönlichkeit, das ist die Welt, ist also in e i n e m Geschichte (als Wirklichkeit und als Wissenschaft), Philosophie und Philosophiegeschichte. Alle Geschichte ist Philosophiegeschichte, oder die Philosophiegeschichte das ganze der Geschichte. Wie steht es dann mit den Sondergeschichten:

1) Riforma d. D. h. S. 270 (L'esperienza pura e la realtà storica).

2) l. c. S. 272.

der politischen, der Kunstgeschichte, der Kulturgeschichte, Religionsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte?

Das Wesen der Kunst schließt die Möglichkeit einer Kunstgeschichte aus. Die Kunst als solche qua Kunst in ihrer Vereinseitigung hat keine Geschichte. Ein jedes Kunstwerk ist eine in sich geschlossene Individualität, eine abstrakte Subjektivität und die vielen aufeinanderfolgenden empirisch zu unterscheidenden Kunstwerke und Künstler stehen atomistisch nebeneinander. Jeder Dichter löst sein Problem außerhalb eines jeden Zusammenhanges mit Vorgängern und Zeitgenossen. Ja noch mehr, derselbe Künstler löst nacheinander gesonderte Probleme, auch die Werke eines und desselben Künstlers sind abgeschlossene, miteinander unvergleichliche Welten. Kunstgeschichte gibt es allerdings dem Namen nach, aber wenn sie mehr ist als Galerie oder Museum, wenn sie innere Zusammenhänge herstellt, ist sie weiter nichts als Geschichte des Geistes in seiner Konkretheit, »aus der die Kunst wie die Blüte vom Baum hervorbricht«. In ihren rein ästhetischen Wertungen muß die Kunstgeschichte notwendig den historischen Faden brechen, und wo sie den Faden wieder knüpft, hört sie auf, ästhetische Wertung zu sein und gründet die Wertung in der allgemeinen Dialektik der Geschichte, welche Setzung des ewigen Wertes des Geistes als Urheber der Geschichte ist. Kurz, wo man auf die Kunst blickt, sieht man die Geschichte nicht; wo man auf die Geschichte blickt, sieht man die Kunst nicht mehr«[1]).

Die wahre Geschichte der Kunst ist die Philosophiegeschichte als Geistesgeschichte.

Dasselbe gilt für die Religion. Sie kennt ebensowenig wie die Kunst einen Fortschritt, eine Entwicklung (als religiöse Einstellung). In seiner Religiosität ist der Geist unbeweglich, jede religiöse Position ist starr; der Geist bewegt sich nur, indem er, seiner Autonomie eingedenk, das religiöse Moment überwindet und es in die Philosophie aufnimmt. Die Religionsgeschichte ist entweder rationalistisch: dann vernichtet sie den immanenten religiösen Wert einer jeden Religion, da eine jede nur sich selbst als Religion anerkennen kann, und wird Geistesgeschichte also Philosophie; oder sie bewahrt den spezifischen Wert des Religiösen, dann findet sie aber keine historische Materie mehr, da von Werden, Entfaltung, Fortschritt nicht mehr die Rede sein kann [2]).

Aber auch die Wissenschaft stricto sensu als unterschieden von der Philosophie hat keine Entwicklung, weil sie eine im voraus vollendete

1) T. d. Sp. S. 192. 2) T. d. Sp. 193—194.

Wahrheit voraussetzt, der man sich nicht gradweise annähern kann, in die vielmehr nur mit einem Sprung zu gelangen ist (daher die Wissenschaft durch Entdeckungen und Intuitionen fortschreitet).

Eine Geschichte als Selbstentfaltung der Wissenschaft ist ebensowenig möglich als eine Dialektik der ewig-starren platonischen Ideen. Da die zu erkennende Wirklichkeit eine vorbestimmte ist, ist sie entweder erkannt oder nicht erkannt. Diesseits der unabänderlich gesetzten Wahrheit ist nur der Irrtum und zwischen Wahrheit und Irrtum der Abgrund. Eine Geschichte der Wissenschaft macht übrigens schon der Umstand unmöglich, daß es nur Wissenschaf t e n gibt, keine Wissenschaft und zwar Wissenschaften, die keine notwendigen Beziehungen zueinander haben. Die Idee einer einheitlichen Universalwissenschaft ist positivistischer Aberglaube.

Wissenschaftsgeschichte ist aber wohl möglich und gefordert als Entfaltung der einer jeden Wissenschaft immanenten philosophischen Begriffe, d. h. als Betrachtung der Wissenschaft als Selbstentfaltung des Geistes, als die Dialektik des Geistes, welche auch die wissenschaftlichen Probleme stellt und löst; nicht also als objektivierende Bestimmung des Realen, sondern als der Prozeß des Denkens, das sich als Denken der Natur, d. h. als empirische Philosophie verwirklicht [1]).

Dementsprechend kann es auch keine Geschichte des Lebens als Wille, Tat, Praxis, also als Staats-Rechts-Wirtschafts-Sittengeschichte geben, weil der Wille abseits des Intellekts, die Praxis, die nicht Theorie ist, nur Natur und folglich geschichtslos sein kann. Allein die Verbindung von Tun und Erkennen im Akte, welcher Selbstverwirklichung als Selbsterkenntnis, d. h. Philosophie ist, ist Geschichte.

Eigentlich gesprochen gibt es Geschichte also nur als Philosophiegeschichte, die Philosophie ist. Kunst, Religion, Wissenschaft, Politik, Recht, Sitte geschichtlich betrachten heißt sie in den dialektischen Gesamtentfaltungsprozeß des Geistes einfügen, d. h. diesen, der einzig konkret und real ist, in sich verwirklichen. Das ganze Geistesleben ist ein Höhersteigen in der Entwicklung der Philosophie, ein wachsendes Hinstreben zum Ziel aller Philosophie: h ö c h s t e U n i v e r s a l i t ä t b e i h ö c h s t e r K o n k r e t h e i t. Philosophie und Leben in seiner Konkretheit und Integralität sind ein und dasselbe. Solche Philosophie, solches Leben: Leben, das nicht ist, sondern sich bewußt verwirklicht, das mit dem biologischen Begriff »Leben« nichts gemein hat. So viel an Philosophie, als das Leben (der Wille, die Tat) davon verwirklicht.

1) T. d. Sp. S. 198—199.

Der aktualistische Idealismus ist die entschiedenste Verurteilung jener Philosophie, die über den Köpfen der ihr Alltagsleben lebenden Menschen thront, scheu oder verächtlich den Blick vom Getriebe des Alltags, von Politik, Wirtschaft usw. abwendet. Das konkrete geistige Leben ist ewige Problemstellung und Problemlösung; die konkreten Probleme der Philosophie, wenn sie wahrhaft Probleme (Problemerlebnisse) und nicht akademische Konstruktionen eines abstrakten Intellektualismus sind, sind einfach die Probleme des Lebens und, dem Wesensgehalte nach, in nichts verschieden von allen anderen Problemen, an deren Lösung das Leben arbeitet. »Der Mensch, der physischen Hunger hat und nach Sättigung strebt, ist in identischer dynamischer Lage wie der Mensch, der gotteshungrig ist und Gott sucht als den, der allein ihm Leben geben kann, indem er ihm alles gibt, was ihm gegenwärtig zum Leben nottut. Lebensproblem (einziges) ist ja: die Welt so aufzufassen, daß der Mensch darin leben kann: die Bedingungen des eigenen Lebens verwirklichen«[1].

Der Aktualismus will die Philosophie, d. h. die Problemhaftigkeit des heutigen Lebens sein; die Philosophie des Menschen, der nicht, wie es beim Naturalismus und allgemein dem Objektivismus geschieht, sich selbst draußen sucht, sondern sich in sich selbst sucht, eine Philosophie, die folglich ihren humanistischen Charakter immer stärker auszuprägen sich bemüht und deren Aufgabe es ist, die Menschen zu wecken und ihnen das Bewußtsein dieser Welt als Welt des Geistes zu geben, der in ihnen wirkt, und das Bewußtsein ihres eigenen Seins in seiner schöpferischen Kraft[2].

Die Abwendung der einseitig intellektualistischen Philosophie und allgemein des höheren Geisteslebens in Wissenschaft und Kunst von den konkreten Lebens(Zeit-)umständen und den Gemeinschaftsbeziehungen, das ist für Gentile der Grund des tiefen Niederganges der italienischen Nation seit der Renaissance. Der Philosophie der Gegenwart kommt daher eine Mission zu und zwar nicht nur eine i. e. S. kulturell-geistige, sondern in erster Linie eine politische. Rechtfertigen kann sich heutzutage nur eine Philosophie, die Fühlung nehmen kann mit den historisch gewachsenen Problemen der Kultur und der Gemeinschaft, die Fühlung hat mit der werdenden Geschichte und innert derselben Tat zu werden vermag. Die heutige Philosophie kennt ihr Objekt nur als Geschichte und Leben des Staates (der Gemeinschaft)[3].

---

1) Logica II. S. 224. 2) Riforma d. D. h. S. 278.

3) Siehe den Aufsatz: Politica e Filosofia in »La nuova politica liberal«, Dezember 1923, S. 424 ff.

Eine Philosophie, die das Leben voraussetzt und sich dem Leben folglich überordnet, die insbesondere keine Berührung hat mit dem Leben der eigenen Zeit und des eigenen Landes, was für einen jeden der einzige Weg ist, um das universelle Leben zu leben, ist eine sinnlose Sache. »Dazu sind aber alle metaphysischen, intellektualistischen, naturalistischen Philosophien außerstande. Die erste moderne Philosophie, die solchen Anforderungen genügt hat, das war der historische Materialismus, eben zugleich eine politisch-wirtschaftliche und geistig-kulturelle Bewegung. Die Philosophie i. e. S. hat sich zur Politik zu verhalten wie ihr kritisches Bewußtsein. Alle Politik ist gewiß zu allen Zeiten auch eine Philosophie gewesen, eine solche aber zumeist, die — mit Recht — der abstrakten Zeitphilosophie den Rücken kehrte, während letztere ihrerseits verächtlich sich von der Politik abwandte. Der Philosoph braucht nicht Politiker (Mann der Tat) zu werden; er soll aber auf seine Art die seine Zeit und seine Gemeinschaft bewegenden konkret-politischen Fragen miterleben. Konkret philosophieren heißt die eigene aktuelle Persönlichkeit im System der Politik des eigenen Landes aufbauen. Der Staat ist nichts als die konkrete Persönlichkeit, er führt ja kein reales Dasein außerhalb der individuell menschlichen Persönlichkeit (Staat und Staatsbewußtsein sind dasselbe). Die Universalität des Begriffes, auf die der Aktualismus hinzielt, ist nur in der konkret einzigen Bestimmtheit dieser historischen Individuation zu verwirklichen. Das ist die wahre Lebensphilosophie, die den Begriff dem Leben nicht opfert, Philosophie als konkrete Bewußtheit, das ist Begriff der konkreten historischen Lage mit der sie eins ist. Diese Philosophie kennt offenbar auch den Gegensatz von einer nur objektiv erkennenden, kühlen und einer prophetischen, blutwarmen Philosophie nicht, indem sie Beides in einem ist.

F. Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten.

Der aktualistische, rein subjekthafte Wirklichkeitsbegriff (Selbstbegriff, conceptus sui) ist notwendig ein anderer als der Begriff (conceptus alterius rei), durch den wir eine Naturgegebenheit (im weitesten Sinne) denken: einen Baum, ein Dreieck, die Zahl u. ä. Es ist ein anderes Denken, das sich in den beiden Fällen betätigt: ein die Sache denken, den Gegenstand, das Gegenüber im zweiten, und ein sich selbst als Denkenden denken im ersten. Darauf beruht Gentiles Unterscheidung von pensiero pensante und pensiero pensato (cogitatio und cogitata) und demzufolge muß sich die Logik, als Theorie des Denkens, spalten in eine Logik des

Gedachten und eine Logik des aktuellen Denkens. Gentile bezeichnet erstere als Dialektik des Abstrakten, letztere als Dialektik des Konkreten. Der Ableitung, Begründung und Darstellung der beiden Logiken nach ihrem grundsätzlichen Gehalt widmet sich Gentiles systematisches Werk größten Ausmaßes, das »Sistema di Logica come teoria del conoscere«[1]). Wie sozusagen jede Schrift des Verfassers, sei sie kleinen oder großen Umfanges, gleich ob sie ein allgemeines oder ein spezielles Problem behandelt, ist auch dieses Werk eine Darstellung des Aktualismus als philosophisches Gesamtsystem. Das Werk würde eine besondere und eingehende Würdigung lohnen. Wir müssen uns hier mit den leitenden Gedankengängen begnügen, insofern sie notwendige grundsätzliche Folgerungen aus dem Subjekthaftigkeitsstandpunkte sind.

Die Unzulänglichkeit der überlieferten platonisch-aristotelischen Logik ist, mindestens seit der Renaissance, eingesehen worden. Die seither unternommenen Verbesserungs- oder Ersetzungsversuche haben nach Gentile aber nichts Grundsätzliches daran geändert. So nicht die Postulierung einer induktiven Logik in Verbindung mit oder statt der deduktiven, so, streng genommen, auch nicht die transzendentale Logik Kants und die Fichte-Hegelsche dialektische Logik, deren Vollendung allerdings die Gentilesche konkrete Logik sein will. Man hat es dabei mit Versuchen zu tun, welche die Transzendenzvoraussetzung beibehalten (die auch Hegel nicht ganz überwunden hat) und folglich aus der Logik des Abstrakten (des Gedachten) nicht herausführen können (so alle induktive Logik und auch die transzendentale Logik Kants und seiner Nachfolger, insofern sie darauf ausläuft, ein geschlossenes System von Kategorien abzuleiten, die, dem aktuellen Denken gegenüber, ein Unmittelbares und Gegebenes sind) und überdies wird auch dort, wo, im Prinzip, der Standpunkt der konkreten Logik errungen zu sein scheint (wie bei Hegel), die dialektische Notwendigkeit der abstrakten Logik innerhalb der Logik des Konkreten verkannt und infolgedessen wieder eine abstrakte Logik geliefert.

Gentiles Hauptanliegen (worin seine Originalität bestehen soll), das ist eben die volle Rechtfertigung der überlieferten Logik des Abstrakten innert ihrer Sphäre und ihre sie aufhebende Einverleibung in die Logik des Konkreten als notwendiges Moment derselben. Damit des Denkens Konkretheit sich verwirkliche, welche Verneinung aller Unmittelbarkeit abstrakter Setzungen ist, muß die Abstraktheit nicht nur verneint, sondern auch bejaht werden. Das, worin die überlieferte Logik des Abstrakten

1) 2. Aufl. I. Bd. 1922; II. Bd. 1923.

irrte, war ihre Anmaßung, zugleich konkrete Logik zu sein, Logik des Denkens (und nicht bloß des Gedachten).

Es entspricht dies seiner gesamten Einstellung. Sein Idealismus will sich nicht dem Realismus (dem naiven und wissenschaftlichen) einfach entgegensetzen und ihn beseitigen; sondern zunächst dessen beschränkte Berechtigung und Begründung vollauf anerkennen. Was von der Natur der naive Realismus denkt, ist ganz wahr, aber nicht alles Wahre, es ist höchstens die eine Hälfte der Wahrheit, die der Ergänzung durch die zweite Hälfte bedarf, nämlich durch den Hinweis auf die Immanenz alles Objekthaftwirklichen in der Subjekthaftigkeit des Aktes.

Dem abstrakten Logos ist es eigentümlich (genau so wie der Natur), sich nicht selbst genügen zu können. Er ist bestimmt, im konkreten Logos aufzugehen. Die Auflösung des abstrakten Logos im Konkreten ist einerseits eine geschichtliche, d. h. einfach der Inhalt und Sinn der Philosophiegeschichte [1]), sie ist anderseits eine ideale oder immanent logische, ewige, d. h. die Auflösung im Denken des Philosophen, der den Standpunkt des abstrakten Logos zu Ende denkt und ihn in der Erkämpfung des konkreten Logos überwindet. (III. Teil der »Logica«.)

Die abstrakte Logik ist das Denken der Wirklichkeit als ein für allemal ihrem ganzen Umfange nach im voraus gegeben, als die Wirklichkeit, die das ist, was sie ist, was ja für jede Denksetzung gilt. Ihr Grundgesetz ist daher das Identitätsgesetz, als Prinzip der reflexiven Identität einer Setzung (eines Denkobjektes) mit sich selbst: A = A. Ihre Notwendigkeit daher eine rein analytische, tautologische und mechanische, d. h. im Grunde dogmatische, insofern alle Beweisführung, die nie zu den Prämissen Neues hinzufügt, auf absolut Unbeweisbares, also auf Glauben zurückführt. Der Identitätssatz ist Prinzip des fertig, abgeschlossen vorliegenden Denkresultates. A = A ist das Gesetz des Irrtums in seiner Abstraktheit, da es ja gilt: natura sive error. Kein Denken löst sich in A = A auf. Das Grundgesetz des konkreten Denkens, das zugleich die Wahrheit des Identitätssatzes ist, ist vielmehr die Einheit von Ich = Ich und Ich = Nicht-Ich. A = A drückt die Identität des differenzierten Denkens aus, letzterer Satz die Verschiedenheit des identischen Denkens, den Prozeß der Selbstverwirklichung, das Entfremdung (Entzweiung) d. h. und Wiedervereinigung ist, das Zum-Sein-kommen durch die Negation des Nichtseins (des Anderen, des Objekts). Das Prinzip des konkreten

1) Logica II. Teil gibt eine Synthese der Denkentwicklung als Entwicklung der logischen Probleme von Parmenides bis auf Hegel und die allerneusten Forderungen und Versuche einer konkreten Logik.

Denkens schafft das Identitätsgesetz nicht ab, vielmehr macht es erst zur Wahrheit, da die Dialektik nicht die Wahrheit der Wahrheit negiert, sondern nur die Fixität der Wahrheit, indem sie wohl behauptet, daß die Wahrheit sich selbst ist, jedoch in ihrer Bewegung. »Die Wahrheit ist nicht das Sein, sondern das Sein, das sich selbst vernichtet und wahrhaft ist, indem es sich verneint«[1]).

Nur das konkrete Denken kennt wahre logische Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, die mit der schöpferischen Freiheit des Denkens identisch ist, die Bestimmtheit, Konkretheit, Wirklichkeit der Freiheit selbst ist, das Denken, das seine Schranken, sein Gesetz selbst hervorbringt, indem es sich selbst hervorbringt. »Actus norma sui.« Das einzige Denken, das absolut wahr ist, ist nicht dasjenige, das einem Wahrheitskriterium entspricht, sondern jenes, das selbst die Norm der Wahrheit ist. Wahres notwendiges Denken ist das Denken, das absolut und aktuell u n s e r Denken ist, wir selbst, die wir uns als solches Denken verwirklichen. »Das Prinzip des konkreten Denkens ist ein unbedingter Imperativ, der identisch ist mit dem praktischen (ethischen) Imperativ und einfach heißt: D e n k e! (aktuell, konkret). Denken heißt die Logik aufbauen, denn nicht das Sein wird gedacht, sondern eher d u r c h d a s S e i n wird gedacht. Die Substanz eines Denkaktes ist der Selbstaufbau der Vernunft, einer Vernunft, die absolut universale Vernunft ist, weil alle Denkakte nur ein Denkakt sind, einer Vernunft überdies, die nicht vom Herzen verschieden ist. Das Denken, das Ich ist, indem es nicht Ich ist, erkennt nichts außer und neben sich; ist nicht Vernunft, die nicht zugleich auch Herz sein könne, wie es nicht Intellekt ist, der nicht auch Sinnlichkeit wäre«[2]).

Gentiles Logik ist m. E. der einzige bisherige wahrhaft systematische Versuch, die zwei Grundrichtungen des Erkennens, das feststellend erklärende und das sinnverstehende aus einer Wurzel abzuleiten und innerhalb eines geschlossenen einheitlichen Gefüges in ihrer organischen Zusammengehörigkeit und notwendigen Wechselbedingtheit darzustellen. Sie erfüllt, allerdings in der ausschließlichen Bedingtheit durch eine philosophische Grundentscheidung, das heute brennende Verlangen nach einer logischen Begründung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, welche die naturwissenschaftliche mit einschließt, jenes Verlangen, das in Kants Kritik schlummerte, mit Hegels Dialektik seiner selbst klar bewußt wurde und Diltheys Lebenswerk beseelte. Gentiles erkenntnistheoretische Logik hat u. a. dies der Croceschen voraus, daß sie die

1) Riforma d. D. h. S. 199. 2) Siehe Logica II. Bd. Cap. VII.

nominalistisch-pragmatistische Entwertung der empirischen (Tatsachen- und exaktwissenschaftlichen) Erkenntnis vermeidet, die Croce mit Intuitionismus, der Lebensphilosophie und den radikalsten Formen des zeitgenössischen Empirismus teilt.

VIII.

Croce und Gentile.

»Concordia discors« hat Croce das zwischen ihm und Gentile bestehende Verhältnis geistiger Arbeitsgemeinschaft genannt; ein Verhältnis, wie wir sagten, das denkbar schroffste Gegensätzlichkeit mit fundamentalen Uebereinstimmungen vereinigt. Uebereinstimmungen, die teils durch den Werdeprozeß, vor allem aber dadurch gegeben sind, daß die beiden Denker sich im Bewußtsein der gleichen Zeitnotwendigkeiten und des gleichen Erneuerungsverlangens fanden. Gegensätzlichkeiten, die in der Charakterbeschaffenheit gründen und nur daraus recht verständlich werden können. Die heute übliche psychologische Typisierung, die als ideale (schematische) Extreme einen expansiven (extraversiven) und einen retraktiven (introversiven) Typus kennt, drückt ziemlich angemessen den Gegensatz, den wir meinen, aus, welcher Gegensatz, philosophisch sich auswirkend, einerseits zu dem Denker führt, der sich in die Fülle der Erscheinungen versenkt, die Mannigfaltigkeit als solche wertet und nicht entbehren kann und anderseits zu demjenigen, welcher die ganze Wirklichkeitsfülle in den Ichkreis einzuschließen trachtet. Mit Recht hat man verschiedenerseits in Croce den Geistesverwandten eines Aristoteles, eines Thomas von Aquino, eines Leibniz erkannt. Gentile erinnert auch als Mensch ganz ausgesprochenermaßen an den deutschen Denker, der als Philosoph sein engster Geistesverwandter ist, nämlich an Fichte. Selbstbewußtheit, Starrköpfigkeit, Undifferenziertheit, Härte, Rigorismus, eine Art ethisch-sublimierten Egozentrismus, das sind auch bei Gentile hervortretendste Charakterzüge. Mit Fichte teilt er außerdem den prophetischen Schwung, das Bewußtsein der Philosophie als Sendung, das übersteigerte Nationalgefühl und das Verständnis für den Machtkampf des Staates, überhaupt den Statozentrismus (der eigene Staat nächste Verkörperung des Absoluten und konkrete Universalität). In der auf den Friedensschluß folgenden tiefen Depressionszeit, die Italien durchmachte, hat Gentile als geistiger Aufrüttler gewirkt [1]) mit Schriften,

---

1) Siehe »Discorsi di Religione« und »Dopo la vittoria«, auch »Riforma della Educazione«.

die an Fichtes Reden an die deutsche Nation erinnern, derart, daß Mussolini ihn seinen »spirituale maestro« nennen konnte. Das ist auch der Grund, weshalb — unter allgemeiner Ueberraschung — ihm nach dem Marsche auf Rom das Unterrichtsministerium übertragen wurde, was Gentile die Möglichkeit gab, auf dem Vollmachtswege die Schulreform, für die er zwei Jahrzehnte lang gekämpft hatte, durchzusetzen.

Die Politik hat Gentile und Croce nunmehr entzweit. Ihre diesbezüglichen Zeitungspolemiken sind kulturgeschichtlich von höchstem Interesse und, neben anderem, Beweis der innigen Verschlungenheit, die gegenwärtig in Italien zwischen Philosophie und Leben tatsächlich besteht.

Die kritisch-philosophische Polemik hat aber von dem Momente an eingesetzt, als der Aktualismus begann eine ganz eigene philosophische Gestalt zu zeigen. In einer Schrift vom Jahre 1913 [1]) hat Croce mit der ihm eigenen Schärfe und Offenheit seiner Mißbilligung des Aktualismus Ausdruck gegeben. Seine volle Zustimmung gibt er der Verwerfung der Hegelschen Dreiteilung in Logik (Metaphysik), Naturphilosophie und Geistesphilosophie, der Ablehnung einer Phänomenologie außerhalb des Systems bzw. als Stufe zum System, der Ablehnung einer Deduktion der abstrakten logischen Kategorien, der Feindschaft gegen alle Metaphysik, auch gegen die Geistesmetaphysik, wenn diese über der Wirklichkeit sein soll, kurz der Reduktion aller Philosophie zu einer reinen Geistesphilosophie (= Geisteswissenschaft), die keine natürliche Welt mehr außer sich hat (wie z. B. noch die deutsche Wertphilosophie), sondern den Begriff Natur gänzlich in sich aufhebt. Die Kritik gipfelt im Vorwurf des Mystizismus (als mystische Versenkung in die unterschiedslose Einheit, aus welcher der Uebergang zur Vielheit nur Schein oder Sprung sein kann), der es verhindert, die einzelnen Geistesformen (Theorie-Praxis-Aesthetik-Oekonomik-Ethik) in ihrer Eigenart und wahren wechselseitigen Bedingtheit und Zusammengehörigkeit zu erkennen. Entschieden abgelehnt wird ferner die Negativitätsdialektik mit der Theorie des Irrtums und des Bösen. Diese Schrift zeigt schon die antiphilosophische Tendenz Croces, als Abneigung gegen alle reine Philosophie, die seither in ihm immer stärker hervorgetreten ist. In einer Abhandlung vom Jahre 1918 [2]) faßte Croce seine Ablehnung zusammen unter der Kennzeichnung des Aktualismus als »theologisierende Philosophie«, d. h.

1) Abgedruckt in »Conversazioni critiche« II. 1924, 2. Aufl.

2) »Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze«, jetzt in »Nuovi saggi di estetica«, 1920.

als leeres Bemühen um die Lösung eines Scheinproblems (Scheinprobleme sind für Croce überhaupt alle die sog. fundamentalen oder ewigen Probleme). Die Gegensätzlichkeit der Interessen und charakterbedingten Neigungen ist um so schärfer geworden, je mehr die Eigenart der beiden Denker zur Entfaltung kam. Croce trieb sie immer ausschließlicher zurück zur Geschichte und zu gelehrten Einzelforschungen, während Gentile seine Neigung immer höher hinauf in die ätherischen Regionen begrifflicher Spekulation führte.

Seinem Grundsatze getreu, daß Philosophie nichts anderes ist als das methodologische Moment der Geschichtschreibung, hat Croce sein philosophisches Bemühen immer ausschließlicher darauf beschränkt, die Kategorien herauszuarbeiten und, zunächst, für sich rein herauszustellen, die geschichtliche Erkenntnis = konkrete Wirklichkeitserkenntnis möglich machen; bestimmter, da dieses Problem in seiner Auffassung niemals eine absolute, sondern immer nur eine historisch lagebedingte Lösung finden kann, die Kategorien, die ihm zwecks Lösung seiner historischen Probleme nötig sind. Kategorien in diesem Sinn wollen seine Geistesformen sein, weshalb seine ganze Philosophie nichts als Theorie der Geistesformen ist.

Croces Standpunkt ist im Grunde, obwohl er selber es nicht wahr haben will, ein agnostischer, ebenso agnostisch jedenfalls als der positivistische und ebenso metaphysik- und eigentlich philosophiefeindlich (wenigstens unter Zugrundelegung des überlieferten Sinnes von Philosophie). Vom Positivismus unterscheidet er sich ja nur (was gewiß nicht nebensächlich ist) durch die Verlegung des Schwerpunktes von der Naturphänomenalität in das geschichtlich-geistige Leben und die Ablehnung aller »Gegebenheit«.

Gentiles Philosophie hingegen ist schon wieder mehr Philosophie im herkömmlichen Sinne und zwar Metaphysik als Wirklichkeitslehre und nicht bloß Kategorienlehre; Croces Einwand, der Aktualismus sei eine endgültige Philosophie und aus diesem Grunde sich selbst widersprechend, hat seine Berechtigung[1]). Sie will abschließende Erkenntnis sein, die auf eigenen Füßen steht und nicht notwendig der Konkretisierung ihrer Grundbegriffe in Geschichtschreibung bedarf. Eine der konkreten Geschichtschreibung, der Lösung eines bestimmten historischen Problems vorgängige Kategorienaufstellung lehnt sie folgerichtig ab; der Historiker kann sich diese Kategorien nur selber im Akte der Geschichtschreibung, im Zusammenhange seines konkreten geschichtlichen Denkens erschaffen

1) Siehe »Una discussione fra filosofi amici«, l. c. S. 73.

(erdenken). Das einzige absolut allgemeine, im herkömmlichen Sinn apriorische Prädikat des geschichtlichen Urteils kann nur der Geist schlechthin sein, der aber getrennt von der konkreten historischen Einzelverwirklichung, die Inhalt der historischen Darstellung ist, nur absolute Unbestimmtheit sein kann und folglich als bestimmtes Prädikat auch nicht dienen kann. Alle Bestimmtheit stammt aus dem konkreten historischen Gehalt. Gentiles Geistigkeit duldet keine apriorische Bestimmtheit und folglich erscheint sie, getrennt von ihren historischen Verwirklichungen, als vollkommen leere Unbestimmtheit. Bestimmtheit gibt es nur als Verwirklichung, als Geschichte, d. h. a posteriori, als dasjenige aposteriori allerdings, welches mit dem wirklichen (nicht abstrakten) apriori zusammenfällt.

So läßt sich, glaube ich, am einfachsten der Gegensatz der beiden philosophischen Positionen ausdrücken, was auch die gegenseitige Verständnislosigkeit der beiden Denker in diesem Punkte erklärt.

IX.

Würdigung und kritische Ausblicke.

Daß der Aktualismus eine eigenartige, scharfes Gepräge tragende Gedankenschöpfung ist, geben auch die Unbefangenen unter seinen Gegnern zu. Er ist, historisch betrachtet, tatsächlich eine neue Position, die sich auch von den ihr verwandten, ihm vorausgehenden Gestaltungen unverwechselbar abhebt, vielleicht gar, wie einer der italienischen Kritiker sagte, die Endstellung, auf welche die ganze Entwicklung des modernen europäischen Denkens hindrängte und in welche sie ausmünden sollte. Augustinus, die Nominalisten, Descartes, die englischen Empiristen, Kant-Fichte-Hegel können wohl ungezwungen als Zwischenstationen zu diesem Endziel erkannt werden.

Wie alle absoluten Endstellungen bedeutet auch diese wahrscheinlich die Selbstauflösung einer einseitig überspannten, alle Grenzen niederreißenden Erkenntnisrichtung, genau so wie der ausschließliche und erschöpfende Wirklichkeitslehre sein wollende Objektivismus zur Selbstauflösung führte. Schon daß man dem Aktualismus den Vorwurf des Mystizismus machen konnte, würde auf eine ähnliche Selbstauflösung hindeuten, wie die, welcher der alte Objektivismus anheimfiel.

Wir haben nur eine möglichst vollständige, zusammenfassende und zusammenhängende immanente Darstellung beabsichtigt und denken nicht daran, hier eine kritische Prüfung vorzunehmen. Nur gewissermaßen

als Abschluß und im Hinblick auf die Art Kritik, welche bisher zumeist dem Aktualismus widerfahren ist, wollen wir die Richtlinien hervorheben, welche u. E. eine kritische Stellungnahme, die nicht einfach einen Standpunkt gegen den anderen kehrt, innezuhalten hätte.

Wie nur zu erwarten bei so rücksichtsloser Folgerichtigkeit, ist Gentile schärfste Kritik nicht erspart worden. Noch gründlichere Ablehnung als von Croce widerfuhr ihm selbstverständlich seitens der realistisch-transzendenten Denkrichtungen der Neuscholastiker (Chiocchetti), Monadisten (Variscos Anhänger), Theisten (Aliotta), Skeptiker (Rensi). Sie hat Gentiles Selbstzuversicht nicht im mindesten erschüttert. Meist beruhten die erhobenen Einwendungen auf mißverständlicher Auffassung und in keinem Falle nahm die Kritik eine genügend hohe und ruhige Warte ein. Die Kritik, der er würdig ist, hat der Aktualismus noch nicht erfahren.

Es muß erstens einmal eine Kritik sein, welche die volle Tragweite der aktualistischen Grundthesis zu erfassen und zu würdigen imstande ist und dazu auch gewillt ist: welche liegt in der Aberkennung des Wirklichkeitsanspruches eines jeden Weltbildes (sei es materialistisch oder spiritualistisch, realistisch oder idealistisch), das nur perspektivistische Ansicht ist (von einem Subjekte aus und dabei das Subjekt außer Betracht lassend). Derart ist z. B. aller spiritualistische Realismus wie der zwischen Monismus und Pluralismus einen Ausgleich suchende Monadismus von Leibniz, Herbart, Lotze herunter bis auf die gegenwärtigen Gestaltungen eines vermeintlich absoluten Spiritualismus oder Panpsychismus. Sie liegt ferner: in der Leugnung einer jeden Möglichkeit Geistiges = Subjekthaftes zu erkennen, außer durch völliges faktisches Einswerden (Verstehen = Aufheben der Andersheit), so daß abstrakt-intellektuell-symbolisch-begrifflich (eben perspektivistisch) gedachtes Subjekt eine contradictio in adjecto ist, nichts also, was Anschauungs-Vorstellungs-Denk i n h a l t ist, Subjekt sein kann. Man erkennt nur die Wirklichkeit, die man ist, die sich im gegenwärtigen Bewußtseinsakte verwirklicht und erkennt sie einfach, indem und insoweit man sie ist, d. h. sich als dieselbe verwirklicht. Außerhalb des (Bewußtseins = Selbstbewußtseins) Aktes, der einzig wirklich ist, ist alles nur Perspektive, die immer an einem Akte hängt, auch die eigenen Akte, die ich als frühere denke oder die ich als Akte anderer Subjekte denke. Alle Pluralität, alle Vergangenheit (Zeitlichkeit überhaupt), alle Andersheit kann nur Perspektive sein. Die Wesensbestimmung des rein Sub-

jekthaften, d. h. des Aktes geschieht folgerichtigerweise durch lauter Negationen, d. h. Entfernung aller daseienden Bestimmtheit.

Der Kritiker muß sich also strengstens hüten, natürlicher Denktendenz sich entgegenstemmend, den Aktualismus objektivistisch umzudeuten, was den meisten unwillkürlich passiert; er darf also einen Gedankengehalt, ein Gedachtes nicht aus dem »A k t e« machen, in welchem Falle die Lehre zu einem Knäuel von Widersinnigkeiten wird. Der Akt hat nichts Gegenständliches (Denk b a r e s) an sich, hat nichts gemein mit zeitlichem Geschehen, Veränderung, Naturverlauf; ist nicht Tatsache, Feststellbares. Als bewußt tätige Selbstverwirklichung des Subjektes ist er unser a k t u e l l e s Erleben, wie es erlebt wird und wie man sich dabei erlebt und als solches ewiges Streben, d. h. Bewußtsein des Nichtseins als Voraussetzung der Verwirklichung zum Sein, ewige Ueberwindung seiner selbst, um zu sich selbst zu kommen, kein Sein, dem ein Sollen gegenübersteht, kein Wirkliches, das den Wert außer und über sich hat, sondern selbst ewig Sollen als Seinswerden des Sollens, Wert als Verwirklichung von Wert. Der Akt ist das, was niemals Perspektive sein kann, niemals relativ zu etwas anderem sein kann, weil selber Ursprung, Bezug aller Relation überhaupt, Erzeugungsstelle aller Perspektive. Aktmäßigkeit oder Subjekthaftigkeit und Werthaftigkeit erscheinen so als dasselbe: wer Subjekt sagt (wirkliches, nicht objektiviertes), sagt Wert, wie er Sinn, Zweck, Fortschritt, Einheit, Zusammenhang, Gestalt, Zielgerichtetheit sagt. Wer neben der Objektwelt und der Subjektwelt noch eine Wertwelt nötig hat (ein Ueberwirkliches neben dem Wirklichen), hat den Sinn des Subjekthaften nicht verstanden und macht, etwa als psychische Welt, die Subjektwelt, von der er spricht, genau so zu einer Objektwelt, wie die physische Welt, der er sie ja schließlich nur als eine andere Verlaufsreihe zugesellt. Eine geistige oder werthafte »Ueberwelt« braucht nur derjenige, für den alles Wirkliche Natur ist, wobei es dann gar nichts ausmacht, ob dieses Wirkliche materiell oder psychisch »gedacht« ist.

Die üblichen, geradezu gemeinplätzigen Einwendungen dergestalt wie: warum wird der Geist überhaupt? was hat alle Selbstüberwindung für einen Sinn? was rechtfertigt die Rede von einem Fortschritt, von einem Sieg des Guten usf. und allem voraus der übliche Vorwurf der Verwischung aller Wertunterschiede (der Aktualismus rechtfertigt alles, auch das Verbrechen, er vernichtet alles Positivwertige durch Ausschluß alles Wertwidrigen aus der Wirklichkeit, macht so eine Moral unmöglich), so wie sie gewöhnlich vorgebracht werden, haben ihren Grund in unzu-

länglicher Erfassung des Aktsinnes in seiner absoluten Unvergleichbarkeit mit allem, was Tatsache, Gegenständlichkeit, Natur ist.

Alle Wertgegensätzlichkeit ist allerdings dem Akte intern, dadurch aber nicht vernichtet, sondern zu rein aktueller Wirklichkeit gemacht, aller Abstraktheit befreit. Ein Gutsein außerhalb des konkret-aktuellen Für-gut-gehalten-werdens ist ja nur Abstraktion. Schwierigkeiten ergeben sich nur aus der Vermengung der verschiedenen Aktperspektiven, die immer unstatthaft ist, da Akte, die überhaupt nicht Mehrzahl, nichts Zählbares und ganz unvergleichlich sind. Was innert eines Aktes Wert, kann innert eines anderen Unwert sein; die Gegenüberstellung hat aber nur Sinn in der Sphäre des Gedachten, innerhalb der Perspektive, d. h. wiederum als Setzung eines neuen besonderen Aktes und die Relativität verwandelt sich dadurch in faktisch-konkrete Absolutheit, daß alle Akte immer nur ein Akt, der »Akt« schlechthin sind.

Wir wollen damit natürlich nicht die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten in Gentiles Irrtumslehre und Lehre vom Bösen leugnen oder unterschätzen. Aber jede entschiedene Stellungnahme in philosophischen Grundfragen wird unvermeidlich dem gemeinen Menschenverstand Aergernis bereiten. Unbestritten ist es, daß es sich um logisch notwendige Folgerungen aus der Grundeinstellung handelt, und niemand ist wahrhaft Philosoph, der nicht den Mut der äußersten Konsequenzen hat, den Mut zur Einseitigkeit. Uebrigens sind die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, in die der Aktualismus uns versetzt, nicht größer als jene, die andere, z. B. die transzendenten Lösungen des Wertproblems mit sich bringen. Hinter a l l e n Lösungen türmen sich Fragezeichen auf. Das einzig Feste hierbei ist doch, daß die Wertgegensätzlichkeit Wesensmoment, ja das Wesen schlechthin des aktuellen Erlebens ist: der Aktualismus tut im Grunde nichts anderes, als diese selbstevidente Grundtatsache sanktionieren. Er hebt sie nicht aus, naturalisiert sie nicht (vielmehr erhebt er sie ins Unbedingte), da bei ihm das Sollen Sollen bleibt und nicht Sein wird, der Wert Wert bleibt und nicht Tatsache wird, d. h. er die Momente so nimmt, wie sie konkret erlebt werden.

Eine grundsätzliche Prüfung und Entscheidung ist offenbar nicht möglich, ohne die schwierigsten und fundamentalsten Fragen aufzurollen (Immanenz-Transzendenz, Idealismus-Realismus). Es ist heute üblich, die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus für logisch nicht begründbar zu halten, die beiden Lösungen also für logisch gleichwertig (Fichte war ja schon dieser Ansicht) zu halten (was sehr merkwürdig

wäre, wenn das Problem nicht ein Scheinproblem ist). Gilt das aber noch, wenn man, statt Idealismus, Subjektstandpunkt, statt Realismus Objektstandpunkt setzt? Die vielen Versuche, die man immer wieder und gerade gegenwärtig unternimmt, den Spiritualismus zu begründen, zeigen, daß man diese weltanschauliche, genauer weltbegriffliche Entscheidung für logisch begründbar hält. Spiritualismus und Subjektstandpunkt sind aber wenigstens nah verwandte, ja bei den heutigen Formen, die ausdrücklich die Subjekthaftigkeit oder Personhaftigkeit des Wirklichen behaupten, identisch. (Ist Geist denkbar, der nicht Bewußtsein, also subjekthaft-personale Einheit?). Gentile behauptet nun in aller Entschiedenheit, daß allein der Aktualismus wirklich, nicht nur intentionell, Spiritualismus sei; alle anderen Gestaltungen (pluralistischer Monadismus, Panpsychismus, Pantheismus, Theismus) hält er für immer noch naturalistische Weltbegriffe, da sie objektivistische Konstruktionen, Perspektive sind, nicht Aktualität. Hier kann die Prüfung einsetzen. Ist Subjekt wirklich nur qua Subjekt als Akt denkbar? (nicht als Substanz, Seele, Monade u. dgl.). Sind also Gentiles Folgerungen aus dem Begriff der Subjekthaftigkeit notwendig?

Ferner als wohl wesentlicher Punkt: Ist die reine, aller Objektivierung entrückte Subjekthaftigkeit, d. h. Aktmäßigkeit ein überhaupt vollziehbarer Gedanke? Denken heißt doch immer Bestimmen (Vergleichen, Unterscheiden, Verknüpfen); jede Bestimmung führt aber in die Sphäre des Gedachten, vernichtet die reine Aktmäßigkeit (daher Croces Vorwurf des Mystizismus).

Der Aktualismus genau so wie der absolute Objektivismus gehört zu den Lösungen des Wirklichkeits- und Erkenntnisproblems, die ihr Objekt erschöpfen, alle Grenzen niederreißen, kein X mehr übrig lassen, das wesenhaft Irrationale rationalisieren (indem sie das Denken irrationalisieren?). Er ist, als absoluter Relativismus, absoluter als aller je dagewesener Absolutismus. Er will in den Erkenntnisakt als dessen wesentlichen Gehalt, als erkannte Wirklichkeit, d a s mit hereinziehen, was, als Subjekt und Bezugspunkt aller Erkenntnis, niemals selbst in die Erkenntnis eingeht. Der Akt ist die Sphynx Ma [1]), die sich aber nicht nur in den Schwanz, sondern in das eigene Gebiß beißt. Es ist dies ein ähnliches Unterfangen wie das der Unendlichkeitstheoretiker (und überhaupt der Objektivisten), welche Diskretion und Kontinuum, Unendlichkeit und Zahl, Bestimmtheit und Unbestimmtes zusammendenken wollen. Nun scheint es aber Gesetz, d. h. Wesenheit alles Erkennens zu sein, daß ein

1) Spittler, Olympischer Frühling II. S. 21.

Erkennen nur so zustande kommt, daß etwas Unerkanntes zurückbleibe (omnis determinatio est negatio paßt auch hierauf) und daß alle Anmaßungen auch dieses Nichterkannte hereinzuziehen, den Erkenntnisakt zur Selbstauflösung bringen, ihn in Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so daß der bez. Denkakt seinem Sinne nach sich selbst aufhebt. Der den Denkenden mitdenkenden Denkakt gehört höchstwahrscheinlich zu der Gattung der sich selbst zersetzenden, d. h. nichtdenkenden Denkakte. Der Fall ist ja analog dem eines Sehens, das sich selber sieht. (Ob dialektisches Denken aus dieser Klemme herauszuführen vermag?)

Diese Absolutheit (Endgültigkeit, vollendete Abgeschlossenheit) mag den Vorwurf der Unfruchtbarkeit rechtfertigen. Sie könnte doch, gegen alle Absicht des Urhebers, jede verbindende Brücke zum geschichtlichen Leben ausschließen. Wie die Ereignisse gezeigt haben, ermöglicht ja der Aktualismus eine jede beliebige konkret-praktische Lösung, eine jede politische Entscheidung und so auch eine jede Auffassung der Geschichte. Die allgemeinen Voraussetzungen sind ja vollkommen leer (unbestimmt), so daß die konkrete Ausfüllung ganz freigestellt ist. Daher die radikalste Methodengleichgültigkeit in der Pädagogik z. B. und der Mangel an Zusammenhang zwischen der Theorie und Praxis, der mancherseits Gentile vorgeworfen worden. Die Stärke und eminente Fruchtbarkeit von Croces Philosophie dagegen liegt tatsächlich in deren Selbstbeschränkung, in ihrer Mangelhaftigkeit rein als Philosophie genommen.

Wie bekommt Gentiles Philosophie überhaupt einen bestimmt aussagbaren Inhalt? Nicht am Ende so, daß er den Voraussetzungen untreu wird und Bestimmtheiten einführt, welche dem Akte ein prius sind [1]? Ist der Dreischritt (die Monotrias) samt der Lehre von den Geistesformen nicht dieser Art? und so auch die Dualität von empirischem und transzendentalem Ich [2]? Dies alles scheint doch genau so ein Vorgegebenes, also apriorische Bedingung zu sein, wie die Kategorien Kants und Hegels. Scheitert nicht der Aktualismus am Dilemma: gänzliche Unbestimmtheit oder prinzipienwidrige Vorbestimmtheit? Dies nur andeutungsweise, womit wir die weiteren ungeheuren Schwierigkeiten nicht leugnen wollen, welche ein vollständiges Durchdenken des aktualistischen Standpunktes,

---

1) Ein »linker« Flügel seiner Anhänger, an deren Spitze De Ruggiero, ist tatsächlich bemüht, Gentiles Philosophie von derartigen letzten objektivistischen Schlacken zu reinigen, siehe l. c.

2) Einzelne Schüler Gentiles (Ferretti, Saitta) machen in der Tat Anstrengungen, sie zu beseitigen.

eine Vereinheitlichung unseres gesamten Erfahrungsinhaltes von diesem Gesichtspunkte aus, mit sich bringt. Eine Philosophie, die alle Schwierigkeiten beseitigen würde, widerspräche ja übrigens dem Sinne des Aktualismus, der in der Intention doch ganz und gar historisch-konkrete Lösung einer konkret-historischen Problemlage sein will. Abschließend will er ja nur innerhalb seiner selbst sein und er setzt also selbstverständlich voraus, daß er seinerseits nur Anreger neuer Problemhaftigkeiten, Ferment weiterer geistiger Entfaltung ist. Er hat kein X in sich, weiß aber, als Akt, als Werden, daß ihm nach der Seite der Weiterentwicklung ein ungeheures X vorauswinkt.

Wertvoller vielleicht, jedenfalls fruchtbarer als der formulierbare Lehrgehalt ist der Geist, den Gentiles Philosophie atmet und ausstrahlt, das persönlich Erlebnisartige, die Durchlebtheit in ihr. Jedenfalls ist sie der gewaltigste Versuch, die Geistigkeit des Wirklichen und mit ihr die geistige Sendung, d. h. Freiheit, Würde des Menschen zu begründen, d. h. die absolute Werthaftigkeit und Sinnfülle des in der Geschichte durch Kampf und Mühsal, Leid und Freude sich auswirkenden Höherstrebens der Menschheit: Philosophie nicht als ruhende beschauliche Ansicht einer ihr im Grunde gleichgültigen, eben nur zu erkennenden Wirklichkeit, sondern als Zuversicht, »daß es darum geht, eine Welt aufzubauen und daß unser einziger Verlaß die aufbauende schöpferische Tätigkeit des Geistes selbst ist, der sich in uns regt, ewig unbefriedigt von dem, was besteht, ewig sich sehnend nach dem, was noch nicht ist, aber werden soll, weil es das ist, was allein zu sein und das Leben zu erfüllen verdient«[1]. »Ein mächtiger Weckruf an die unendliche Freiheit, d. h. Selbstaufbaufähigkeit im Menschen, der identisch ist mit dem Imperativ: Denke, sei dein Denken oder sei durch dein Denken, ein unerschütterliches grenzenloses Vertrauen in die erlösende, emporhebende Kraft des Denkens, das ist der lebendige kulturzeugende Gehalt des Aktualismus, der ausdrücklich nicht eine Philosophie zum Erlernen sein will, sondern wesentlich Ferment, Antrieb zum Weiterdenken. »Das System ist nicht eine Enzyklopädie, sondern ein Gedanke. Und immer, wenn man denkt, schafft man ein System, geradeso wie jene Lustspielperson Molièrs Prosa machte, ohne es zu wissen. Aber Denken: darauf kommt es an. Quid est veritas? Besser fragen: quis cogitat? Wenn du sagst: so, jetzt habe ich gedacht, so ist das Zeichen, daß du nicht denkst. Sagst du: Hier ist mein System, so ist dies Zeichen, daß du nicht weißt, was System ist. Besser denken, als sagen: ich habe gedacht«[1].

1) Logica II. 328.

»Nachdem sie die alten Götter vom unzugänglichen Olymp vertrieben, die kalten Schatten einer geheimnisvollen Natur verscheucht, die absolute Wirklichkeit im ewigen Leben der Erfahrung mit festem und heiterem Auge angeblickt, welche die unsere ist und fast Werk unserer Hände, hat die Philosophie dem Menschen, nicht als jenem vergänglichen Wesen, das selbst nur eine Abstraktion ist, der sich das gemeine Denken überläßt, sondern als jenem Geiste, der uns alle zu einem zusammenfaßt, wo er sich auch äußere, die hohe Würde und zugleich hohe Verantwortung eines Gottes verliehen, der sich selbst richtet und nie mit sich zufrieden sein kann, da seine Wesenheit darin liegt, ewig am Aufbau seines Seins zu wirken«[1]).

Anhang.

Bibliographisches. Gentiles Schüler.

Für die vollständige Bibliographie (bis 1923) verweisen wir auf Ugo Spirito: Il nuovo idealismo italiano (Roma, De Alberti). Zum Eindringen in Gentiles Gedankenwelt unerläßlich sind:

1. La riforma della dialettica hegeliana. Messina, Principato. II. Aufl. 1924. (Enthält eine Reihe von Aufsätzen verschiedener Epochen, die am besten den Werdegang veranschaulichen.)
2. Sommario di Pedagogia come scienza filosofica in 2 Vol. Bari, Laterza IIIa ed. 1923.
3. Teoria generale dello Spirito come atto puro. Bari, Laterza IIIa ed. 1920.
4. Sistema di Logica come teoria del conoscere in 2 vol. IIa ed. Bari Laterza 1922 et 1923.

Ferner im Hinblick auf die Theorie der Geistesformen und insbesondere der Religion:

5. Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia. Bari, Laterza IIa ed. 1921.

Giovanni Gentile ist 1875 in Castelvetrano (Provinz Trapani, Sizilien) geboren; er ist aus der höheren Lehramtsschule Pisa hervorgegangen, wurde Profssor der Philosophiegeschichte zuerst in Messina, dann in Pisa und zuletzt in Rom (wo er gegenwärtig wirkt); von Oktober 1922 bis Juni 1924 war Gentile Unterrichtsminister. Zahlreich sind vor allem seine Veröffentlichungen zur Geschichte der italienischen Philosophie.

Seit 1910 scharte sich um ihn eine große und vielgestaltige Schüler-

1) Schluß von »L'esperienza pura e la realta storica«, l. c.

schaft, aus der mehrere namhafte Forscher hervorgegangen sind, die entweder neue Arbeitsgebiete in Angriff genommen haben oder bemüht waren, dem Aktualismus eine besondere Wendung zu geben. Für die praktische Pädagogik machte den Aktualismus fruchtbar vor allem der bedeutende Schulmann und Schöpfer der Volksschulreform Giuseppe Lombardo-Radice, für die Jugendpsychologie, in freier und genialer Verbindung mit empiristischen Richtungen, Gino Ferretti, für die Geschichte Omodeo. Durch kritisches Durch- und Weiterdenken der Grundeinstellung sind zu selbständigen neuen Positionen gelangt Guido De Ruggiero (nach der Richtung einer noch radikaleren Immanenz) und Armando Carlini (im Sinne der Versöhnung mit gewissen Transzendenzmotiven). Die ganze Bewegung macht gegenwärtig eine tiefgreifende Krisis durch, deren Ausgang nicht vorauszusehen ist.

DER NIEDERLÄNDISCHE HEGELIANISMUS.

VON

SAMUEL ADRIANUS VAN LUNTEREN (UTRECHT).

Im Vorwort zum 2. Band seines vortrefflichen Werkes »Von Kant bis Hegel« schreibt Richard Kroner: »Einmal galt es, den fast verschütteten Weg zum Verständnisse Hegels neu zu bahnen, wofür in der gegenwärtigen Literatur nur äußerst spärliche Hilfsmittel vorhanden waren« (S. VII). Und über die Phänomenologie des Geistes sagt er: »Ein Kommentar zur Phänomenologie ist eine heute dringend geforderte Aufgabe, die jedoch nur in einem selbständigen Buche gelöst werden kann« (S. 382). »Was Hegel in der Phänomenologie wollte, war bis dahin noch niemals und ist seitdem nicht mehr unternommen worden« (S. 396). »Aus der Aufgabe, wie Hegel selbst sie faßt, ergibt sich, daß j e d e Gegenwart sie neu zu stellen und neuen Lösungen entgegenzuführen hat« (S. 396. 3).

Diese Aussprüche haben mich zu nachstehender Abhandlung veranlaßt, deren Zweck es ist, meine deutschen Stammesverwandten darüber zu unterrichten, wie intensiv sich seit Beginn dieses Jahrhunderts in Holland das Studium der Hegelschen Philosophie entwickelt. Nicht nur verfügen wir Holländer augenblicklich über ganz vortreffliches, in die Hegelsche Lehre einführendes Material, sondern es hat sich in Holland, namentlich in dem letzten Jahrzehnt, das philosophische Interesse besonders der Phänomenologie zugewendet. Es ist denn auch kein Zufall, daß gerade jetzt einer unserer philosophischen Schriftsteller an einem ausführlichen Kommentar zur Phänomenologie arbeitet, dessen erster Teil bereits erschienen ist, während überdies eine ganz vortreffliche »Phänomenologie«, von der Höhe der heutigen Kultur durchdacht und streng nach Hegels Denkmethode entwickelt, im Erscheinen begriffen ist.

Angesichts dieser Sachlage kann es nur bedauert werden, daß die meisten deutschen Philosophen der holländischen Sprache nicht kundig

sind und ihnen dadurch die Möglichkeit fehlt, das Werk der holländischen Hegelianer kennen zu lernen und zu würdigen. Um dennoch ein Interesse und, hoffentlich, ein Verständnis für die niederländische Hegelische Literatur wenigstens anzubahnen, will ich in diesem Aufsatz einen kurzen Bericht über die holländische Hegelschule erstatten, dem ich einzelne Proben ihrer Erzeugnisse in deutscher Uebertragung beifüge [1]).

Vor dem 20. Jahrhundert ist in unserem Lande, bis auf wenige Ausnahmen, wie z. B. Spinoza, nicht ernstlich philosophiert worden. So eifrig die Holländer sich seit der Reformation in theologischen Fragen herumgestritten haben — der Schriftsteller Busken Huet glaubte sogar in der Geistesbeschaffenheit der Niederländer aus den Tagen der Republik der Vereinigten Niederlande ein Wiederaufleben vom Geiste des alten Israel zu erblicken — so gleichgültig haben sie die philosophischen Geschehnisse an sich vorübergehen lassen. Nur vereinzelt wurde hier im Anfang des vorigen Jahrhunderts ein Echo aus der großen klassischen Periode der deutschen Philosophie gehört und in dieser Beziehung möge denn hier an die Kantianer Van Hemert und Kinker und den Hegelianer van Ghert erinnert werden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet sich von einem tieferen philosophischen Interesse so gut wie keine Spur. Um das Jahr 1900 jedoch hat sich plötzlich ein Mann erhoben, der durch eine seltene und glückliche Vereinigung vieler großen Geistesgaben seinem Lande nicht nur ein tiefes und reines Verständnis für die Philosophie, namentlich die Hegelsche, gebracht hat, sondern dessen Einfluß auf eine große Schar von Zuhörern und Lesern so stark und nachhaltig wirkte, daß wir jetzt, nach seinem Tode, ein tiefes philosophisches Leben fortsetzen können. Dieser Mann war G. J. P. J. Bolland (1854—1922), seit 1896 Professor der Philosophie in Leiden. Bolland hat dies erwirkt durch eine erneuerte Herausgabe der meisten Hauptwerke Hegels, die er mit erläuternden Bemerkungen versah; weiter durch seine eigenen Schriften, vor allem aber durch seinen mündlichen Vortrag. Denn nicht nur in Leiden an der Universität hielt er Kollegium, sondern in vielen der größeren Städte, wie Utrecht, Amsterdam, Haag, Rotterdam, Delft u. a. hielt er seit 1902 bis an seinen Tod jeden Winter während 20 Abende öffentliche Vorträge, in welchen er im Laufe jener zwanzig Jahre meistens an der Hand von Hegels Werken, oft aber auch von seinen eigenen, das ganze Stoffgebiet der Enzyklopädie behandelte.

1) Eine ziemlich vollständige literarische Uebersicht der aus der holländischen Hegelischen Bewegung hervorgegangenen Schriften wird binnen kurzem in der neuesten Auflage des Werkes von Ueberweg-Heinze erscheinen.

Diese Kollegien sind von vielen Hunderten, Männern und Frauen jedes Standes und Alters, treu besucht und mit Begeisterung gehört worden. Hierdurch ist er nicht nur ein Leidener Universitätsprofessor, sondern in Wahrheit ein universeller niederländischer Lehrmeister der Philosophie gewesen.

Der große äußere Erfolg, den Bolland in nichtakademischen Kreisen erzielt hat (an den Universitäten stieß seine Lehre auf heftigen Widerstand), läßt sich aus der Sache selber schwerlich erklären, denn der Hegelianismus ist als dialektisch-spekulative Methode für den Durchschnittsmenschen zu schwer, zumal in Holland ja jede Vorschulung fehlte. Vielmehr schrieb sich dieser Erfolg an erster Stelle von Bollands außergewöhnlicher Beredsamkeit her und weiter von der höchst originellen Weise, wie er es verstand, inmitten rein philosophischer Gegenstände die wichtigsten Kulturerscheinungen unserer Zeit zu besprechen und zu erschöpfen. Bolland war seiner Anlage nach ein Prediger und er konnte glühende Verdammungs- und Trostreden halten. Mit Vorliebe behandelte er Themen wie die Entstehung des Christentums, oder stellte Betrachtungen an über die moderne Tendenz zur Lockerung der Ehebande, leidenschaftlich bekämpfte er den Katholizismus, verteidigte er die katholischen Modernisten und bekämpfte wieder Sozialismus, Theosophie und Freimaurerei. Und was die rein philosophischen Gegenstände betrifft, so verfügte er für die schwierigsten philosophischen Entwickelungen über solch eine Meisterschaft in der Redekunst, daß die schwersten Probleme in seinem Munde ein leichtes Spiel schienen und die meisten seiner Zuhörer, die nicht über Kant ihren Weg genommen, im Grunde nicht ahnen konnten, wie großartig die Lösungen der sog. Aporien waren, die er gleichsam spielend gab. Nur wer sich in die nicht-Hegelsche Philosophie und in Hegel selbst vertieft hat, ist imstande, voll und ganz zu ermessen, welch ein reiner und klarer Begriff aus Bollands Wort zu uns spricht.

Vor dem Antritt seiner Professur im Jahre 1896 war Bolland ein Anhänger Eduard von Hartmanns gewesen, dessen freien, synthetisierenden Blick er bewunderte. Aber gerade in den Tagen, da er zum Professor ernannt wurde, sah er auch die Unhaltbarkeit der Hartmannschen Philosophie ein. In seiner merkwürdigen Antrittsrede von 1896 über »Veränderung und Zeit« zeigt sich, daß er vor einem Wendepunkt steht und regt sich schon das dialektische Bewußtsein.

Wir dürfen sagen, daß von Kant zwei Strömungen philosophischen Denkens ausgegangen sind, welche schließlich beide auf das nämliche,

von Kant selber geforderte System der reinen Vernunft hinausgelaufen sind. Der erste Weg ist der von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel, der zweite führt von Kant über Schopenhauer und von Hartmann zu Bolland, wobei denn aber Hegel selber Bolland zum Hegelschen Begriff gebracht hat, nachdem alle Systeme, namentlich das Hartmannsche, sich ihm als unzulänglich erwiesen haben. Nicht nur jedes System, sondern, wie Bolland es selber ausgedrückt hat: »Es gibt keinen Begriff noch Lehrsatz, der sich als unanfechtbar erwiesen hätte in meinem eigenen Kritizismus, alles war unhaltbar.« In dieser Periode der Verzweiflung wurde Bolland gerade zum Professor ernannt und faßte den Entschluß, »doch auch noch einmal — ich war eben Philosophieprofessor — Hegel durchzunehmen.« »Und siehe, ich bemerkte, daß Hegel recht hatte.« »Seht, was meine Verzweiflung gewesen war in diesem allmählichen Zusammensturz aller meiner Vorstellungen, Begriffe und Annahmen, die Tatsache, daß alles, was ich annahm und ausführte oder versuchte, fehlschlug oder versagte, insoweit ich es ordentlich durchdachte, — hier kam ich plötzlich in ein Licht zu stehen, worin ich zu sagen lernte: Je nun, das ist eben das Wahre! Das i s t die Wahrheit, daß keine Denkbarkeit an sich jemals haltbar ist, daß nicht auch etwas dagegen zu sagen wäre, daß also keine einzige ‚Setzbarkeit' als solche ohne weiteres die Gültigkeit des Wahren zu beanspruchen hat. Keine besondere Denkbarkeit das Wahre, alles nur zu bewerten unter Vorbehalt von, und im Zusammenhang mit etwas anderem; ‚alles relativ'. — Hört! Denn das will sagen, das Relative ist absolut, das Absolute offenbart sich in Relativität und ist nicht ‚außerhalb' des Relativen zu suchen. Uebersetzt in die Sprache der Vorstellung: Gott ist nicht ein Gott bloß jenseits der Sterne, das Wahre und Unendliche ist nicht dort, wo keine Endlichkeit ist, um so, ausgeschlossen von der Endlichkeit, selber wieder in seiner Weise eine Endlichkeit zu sein. Das wahre Unendliche, das unendliche Wahre, ist das Unendliche, das in aller Endlichkeit, das Wahre, das in aller Unwahrheit sich wiederfindet und zu sich selber kommt.« (»Zuivere Rede«, 3. Aufl. S. 1202 ff., geschrieben 1906.)

1902 nimmt Bolland öffentlich Abschied von v. Hartmann in seinem deutsch geschriebenen Buch: »Alte Vernunft und neuer Verstand, oder der Unterschied im Prinzip zwischen Hegel und E. von Hartmann, ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien.« Im Jahre 1903 folgt: »Het verstand en zijne verlegenheden, proeve van inleiding eener leer van zuivere rede.« (Der Verstand und seine Verlegenheiten, Versuch einer Einführung in die Lehre von der reinen Vernunft.) Seit dieser Schrift,

die eine ausgezeichnete Einleitung zum Hegelianismus darstellt, spricht man in Holland nicht länger vom »Hegelianismus« — da dieser in seiner Aufhebung aller »ismen« eigentlich selber nicht ein »-ismus« heißen kann — sondern von der »Lehre der reinen Vernunft«, oder »Vernunftlehre«, oder »zentralen Wissenschaft«. So heißt denn auch Bollands Hauptwerk, welches 1904 erschien (neu gedruckt und bedeutend erweitert in den Jahren 1909 und 1913) »Zuivere Rede en hare Werkelijkheid« (Reine Vernunft und ihre Wirklichkeit). Dieses Werk ist eine moderne Wiederholung dessen, was Hegel die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften nannte, also die Wissenschaft der Wissenschaften, oder die zentrale Wissenschaft, sagen wir: der Begriff der Wissenschaft. Bolland hat hier den ungeheuern Fortschritt und Zuwachs der Wissenschaften ausgenutzt, wenn er auch eben deshalb nicht ‚Alles' wissen konnte, wie das Hegel bei dem damaligen Stand der Wissenschaften noch wohl möglich war. Die vornehmsten Kapitel aus diesem etwa 1300 Seiten starken Buche sind: Die Logik, Hegels Uebergang von der Idee zu der Natur, Die Naturphilosophie, Leben, Seele und Geist, Der Geist der Gesellschaft, Aesthetische Geistigkeit, und Der Geist des Höhern (Religionsphilosophie).

Von seinen übrigen Werken nennen wir weiter die stenographische Aufzeichnung seines »Collegium Logicum« der Jahre 1904/1905, worin im Umfang von fast 1000 Seiten die ganze Logik aufs neue durchdacht ist, und daneben seine »Logik, Leitfaden beim Unterricht der reinen Vernunft« (1911 und 1912), worin er in ungemein virtuoser Weise im Rahmen von nicht mehr als 40 Seiten noch einmal den Zusammenhang und die Entwickelung der Kategorien der ganzen Logik klarlegt. 1915 erschienen die »Boeken der Spreuken uit de leerzaal der Zuivere Rede« (Die Bücher der Sprüche aus dem Lehrsaal der reinen Vernunft), wo in mehr als 2000 Kernsprüchen die ganze Enzyklopädie dem Inhalte nach, aber ohne die vermittelnde Begriffsentwickelung zusammengefaßt wird. 1916 folgte »De Natuur« (Die Natur).

Außer Hegels Hauptwerken hat er zur Einführung in die Hegelsche Philosophie auch noch einige Werke von Gabler und J. E. Erdmann herausgegeben. Von seinen nicht rein-philosophischen Werken übergehe ich die über Katholizismus, Theosophie und Freimaurerei, um nur noch auf seine Schriften theologischen Inhalts hinzuweisen, in welchen er die Geschichte der Entstehung des Christentums, unabhängig von einem Glauben an einen historischen Jesus von Nazareth, entwickelt hat. Aus der langen Reihe von Schriften über diesen Gegenstand nenne ich nur

die zwei Hauptwerke: »Het evangelie« (Das Evangelium), 2. Aufl. 1910, und »De groote vraag« (Die große Frage, nl.: ‚Hat Jesus gelebt?‘), 2. Aufl. 1917.

Gestützt auf die Resultate der sog. radikalen holländischen Schule [1]) und an der Hand der Entdeckungen von Schriftstellern wie D. F. Strauß, B. Bauer, W. B. Smith u. a. hat Bolland mit seiner umfassenden Kenntnis des klassischen Altertums und der theologischen Literatur, verbunden mit seinem klaren Begriff der Geschichte und des Menschen, die Entstehung des Christentums unabhängig von dem historischen Jesus erklärt aus dem Geiste der ‚jüdisch‘ alexandrinischen Schule, aus der ägyptisch und hellenistisch beeinflußten Urgnosis des ersten Jahrhunderts.

Als Philosoph ist Bolland nicht lediglich ein Wiederholer oder Ausleger der Hegelschen Lehre gewesen. In selbständiger Weise hat er nach der Methode Hegels das ihm zur Verfügung stehende Material der modernen Kultur durchdacht und dabei viel Neues gegeben. Nicht nur in seinem Material, sondern auch in Wortwahl und Ausdrucksweise weicht er oft stark von Hegel ab. In der Ordnung der Kategorien änderte er dies und jenes, während seine Naturlehre und seine Aesthetik ganz neu verfaßt sind. Sein Interesse für die Phänomenologie ist nicht groß gewesen; zwar hat er eine neue, mit Erläuterungen versehene Ausgabe dieses Hegelschen Meisterwerkes besorgt und ein Jahr darüber Vorträge gehalten, aber eine erschöpfende Behandlung desselben blieb eigentlich aus und Neues hat er auf diesem Gebiet nur vereinzelt gebracht. Es lag übrigens für ihn auch kein zwingender Grund vor, die Kantische Kritik zu einer Selbstkritik zu vertiefen, weil damals in Holland von einer Kantischen Bewegung nichts Bedeutendes zu spüren war; erst in den letzten Jahren zeigt sich in Holland eine Kantianische Strömung. Dennoch hat Bolland fortwährend über Kant gesprochen und geschrieben; sein »Collegium Logicum« knüpft denn auch, wie aus den ersten 200 Seiten hervorgeht, an Kants Abschnitt über die Einheit der transzendentalen Apperzeption an. Die Methode der Vernunftlehre faßt Bolland in den von ihm selber wohl einmal als die »sacrosancte Formel« bezeichneten Worten zusammen: »Das Wahre ist dieses: sich in sich selber zu unterscheiden, von sich selber das Andere zu setzen, um darin zu sich selber zu kommen, es zu verkehren und für sich zu sein« [2]).

1) Vgl. die deutsch geschriebene Abhandlung von Prof. G. A. Van den Bergh van Eysinga: »Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments«, 1912.

2) Vgl. Kroner, »Von Kant bis Hegel« II, S. 270, wo ungefähr dieselbe Umschreibung des Begriffes gegeben wird.

Durch seine virtuose Handhabung der Sprache wußte er bei Darstellungen, wo Hegel nach Worten ringen mußte, das Schwerste einfach und klar zu sagen mit möglichster Vermeidung von Fremdwörtern und machte so seine Worte zur Wahrheit, daß das Deutsch und das Holländische zwei Sprachen seien, in denen man viel durchsichtiger und reiner philosophieren könne als in den romanischen Sprachen. Hingerissen von dem Feuer seines temperamentvollen und künstlerischen Charakters ließ er sich oft zu viel gehen und entwickelte die Uebergänge der Kategorien manchmal nicht so ausführlich und geduldig, wie Hegel selber dies tat, oder die Sache es erforderte. Scharf und heftig wurde er darüber angegriffen von dem einzigen akademischen Schüler, der bei ihm selber Philosophie studierte, nl. Dr. K. J. Pen, der eine Abhandlung geschrieben hat unter dem Titel: »Over het onderscheid tusschen de wetenschap van Hegel en de wijsheid van Bolland« (Ueber den Unterschied zwischen Hegels Wissenschaft und Bollands Weisheit), 1915, wogegen eine Verteidigung der Art und Weise, wie Bolland philosophierte, erschienen ist von Frl. Ester Vas Nunes, unter dem Titel: »Een schijnbetoog tegen Bollands leer van zuivere rede« (Eine falsche Beweisführung gegen Bollands Vernunftslehre), abgedruckt in der »Tijdschrift voor Wijsbegeerte« (Zeitschrift für Philosophie) von 1917, später in Separatdruck erschienen.

Seitdem lassen sich unter Bollands Schülern drei Richtungen erkennen. Einerseits haben wir diejenigen, die sich an Pen anschließen und Hegel über Bolland setzen, andererseits als äußersten Gegensatz die, welche meinen, daß Bolland in fast jeder Hinsicht Hegel überlegen sei, und schließlich zwischen diesen beiden Extremen die, welche, ohne sich an Hegels noch an Bollands Wort festzuklammern, mit Anerkennung von beider eigenartigen und großen Verdiensten, die von Hegel und Bolland gelehrte Denkmethode auf jedem Gebiete der Wissenschaft selbständig durchzuführen suchen. Die meisten der Redaktionsmitglieder der »Idee«, wie das 1923 gegründete Organ der »Bollandgesellschaft für reine Vernunft« heißt, nehmen diese vermittelnde Stellung ein und eröffnen allen Richtungen gern die Gelegenheit, sich in der »Idee« vertreten zu lassen, sofern die Aufsätze und Artikel in dem von Hegel zum Begriff gebrachten Begriff geschrieben sind. Verfasser ist Sekretär der Schriftleitung.

Wie oben gesagt wurde, sind von Kant zwei zu Hegel führende Strömungen ausgegangen. Streng genommen ist die zweite dieser Strömungen nicht bei Bolland stehen geblieben: wir können uns glücklich preisen, daß wir in dem tiefsinnigen Denker J. Hessing einen Philosophen be-

sitzen, der, obgleich er kein eigentlicher Schüler Bollands gewesen ist, dessen und Hegels Werk ausgebaut hat und so zu einer neuen, ungemein reinen Begriffsentwickelung gelangt ist, die er seit einigen Jahren in seinen mündlichen Vorträgen, wie in seinen Schriften zu verwirklichen bestrebt ist. Obwohl Hessing auch ganz vortreffliche Vorlesungen über die Logik gehalten hat, so ist doch vorzugsweise sein Interesse auf die Phänomenologie gerichtet, von welcher er eben eine neue Bearbeitung erscheinen läßt. Der erste Teil wurde bereits in der »Idee« (1925) abgedruckt, ein folgender Teil wird wahrscheinlich noch im Laufe dieses Jahres veröffentlicht werden. Den sachlichen Inhalt seines Werkes hat er zum größten Teil schon während der letzten drei Jahre in ausführlichen Lehrgängen an mehreren Orten des Landes vorgetragen, und mit Ungeduld sehen die Kenner der Hegelschen Methode der Vollendung des Buches entgegen. Reiche Kenntnisse und Fähigkeiten, sowie eine ungemein klare Einsicht in die Methode und ihre Anwendung machen Hessing zu einer hervorragenden Figur unter den heutigen niederländischen Hegelianern. In der methodischen Reinheit seiner Begriffsentwickelung kommt er Hegel gleich, übertrifft ihn mitunter sogar. Wie Bolland ist er Autodidakt, seine gesellschaftliche Stellung ist die eines Botanikers an der Hochschule für Landwirtschaft in Wageningen.

Von den übrigen niederländischen Hegelianern nenne ich noch zunächst den Ingenieur W. F. Staargaard in Bandung (Niederl. Indien), der unter dem Titel: »Logos, Logisch weten en centrale wetenschap« (Logisches Wissen und zentrale Wissenschaft) im Jahre 1923 eine mehr als 700 Seiten starke Neubearbeitung von Hegels Phänomenologie herausgegeben hat, welche größtenteils aus Uebersetzungen mit eigenen Ergänzungen und Umschreibungen besteht und worin auch eine Bearbeitung der Logik vorkommt; 1925 erschien vom selben Verfasser eine Broschüre über die Frage: »Was ist logisch?«

Von Dr. J. C. Bruyn erschien 1923 der erste Teil eines »Versuchs einer Texterklärung von Hegels Phänomenologie«, der aber nicht weiter reicht als bis S. 99, 2. Bd. von Hegels sämtlichen Werken.

Eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie im allgemeinen und in die Vernunftlehre insbesondere ist das Buch von Prof. J. G. Wattjes, Bauingenieur an der technischen Hochschule in Delft, mit dem Titel: »Practische Wysbegeerte« (Praktische Philosophie) 1925.

* * *

G. J. P. J. Bolland. Aus: »Die Natur«[5] (S. 207—216).

»Die vollständige Natürlichkeit des Lebens ist keine Natürlichkeit ohne Wirklichkeit, wenn es auch nicht zum Vorhandenen gehört, wonach übrigens, wenn's darauf ankommt, keine Wissenschaft oder Philosophie eigentlich sucht.

In Wissenschaft und Weisheit ist es nicht um das Bestehende zu tun, sondern um die Gültigkeit; so handelt es sich auch in der Lebenslehre und was ihr vorangeht, oder darauf folgt, nicht um bestehende Dinge, sondern um wirkliche Gültigkeiten, um Denkbarkeiten, die ihre Geltung haben durch alle Vereinzelung hindurch. Die Frage, ob überhaupt Leben bestehe, verwechselt Wirklichkeit und Realität, und ist eigentlich die Frage, ob das Wahre in den Dingen wohl als ein Ding bestehe; in Wahrheit und Wirklichkeit aber besteht das Leben an sich, wie die Seele oder der Geist an sich, ebensowenig wie die reine Einheit der Mathematik, um zugleich deren Geltung zu haben. Aber ist es als solches nun zu erklären? Natürliches Leben ist und bleibt durch und durch natürlich; es geht in seiner Denkbarkeit nicht auf, und hat dennoch die Begreiflichkeit der Selbstunterscheidung, worin die Natur sich selber bezweckt und vermittelt, oder zum Mittel macht, um sich zu verleugnen und zu ,versachen', d. h. sich zur Sache zu machen, und sich aufzuheben.

Ist weiter ,erklären' ein Sagen des Nämlichen mit anderen Worten als ,Aufhellung' und ,Aufklärung' zu vernünftiger Denkbarkeit, so läßt sich sagen, daß vernünftige Denkbarkeit oder Begreiflichkeit ein vernünftiges Denken voraussetzt, das sich zur Erklärung und Aufhellung oder Aufklärung nicht verkehren will in dem zur Sprache gebrachten gefühllosen Gewächs, oder dem seiner selbst noch nicht bewußten Tier: eben was man ,ist', unmittelbar und ohne weiteres ist, begreift man nimmer, — weil Sein ohne weiteres noch nicht Sein der Wirklichkeit der Wahrheit ist. Und der Geist der Wirklichkeit und Wahrheit kann in der Wirklichkeit seiner Gemeinschaft jene Wahrheit wecken und erzeugen, das ist: in Wirklichkeit der Gegenseitigkeit entwickeln, aber nicht einseitig von außen her irgendwo anbringen oder unwidersprechlich auferlegen und vorschreiben; er kann nicht buchstäblich führen, oder sich führen lassen zu der Wahrheit. Am allerwenigsten aber wird man andere zum Begriff des Lebens bringen, indem man sie an ein Vergrößerungsglas führt, oder in die Werkstatt eines Chemikers, — von den Apparaten der Physiker und den Kalkulationen der Mechaniker nicht einmal zu reden.

Beweglichkeit und Wirksamkeit in Wirklichkeit der Erscheinung sind in der Wirklichkeit des Lebens vorausgesetzt; kein Leben ohne Realität, ohne ‚Sachlichkeit'. Doch das Leben selber ist in aller ‚Sachlichkeit' das absolut ‚Unsachliche', Nicht-Reale; es ist als reine Einheit der Wirklichkeit, Einheit der Wirksamkeit oder Selbstunterscheidung und -wiedervereinigung. Das Leben selber greift man nicht und sieht man nicht: es läßt sich denken und gelegentlich vernehmen, mit Begriff und als Begriff vernehmen. Denn der Begriff des Lebens ist ein Leben des Begriffes und der wirkliche Begriff ist die Wahrheit selber des Lebens. Eine Lehre von Beweglichkeiten und Stofflichkeiten oder leblosen Wirklichkeiten ohne weiteres erklärt oder erhellt an dem Leben naturgemäß bloß dasjenige, was das Leben mit dem Leblosen gemein hat, während doch Regelmaß und Ordnung in der lebendigen Natur nicht ohne weiteres ‚berechenbar' beweglich, nicht physisch oder chemisch ‚funktionell', sondern auf e i g e n e Weise voll ‚funktioneller' oder organischer Selbstunterscheidung ist und keineswegs das Wort ‚organisch' ein Wort ohne Sinn ist. Ein Wort hat seinen eignen Sinn, auch das Wort oder die Wortverbindung ‚organische Funktion', welches schon zunächst an Flüssigkeit in Vieleinigkeit zusammenhängender und zusammenwirkender Sachlichkeit denken macht. Und ob der Begriff des Lebens sich ‚physico-chemisch' aussprechen läßt, mag jeder für sich entscheiden als Antwort auf die Frage, ob ein ruhiges, hartes und trocknes Kriställchen und eine feuchte, weiche und lebendige Zelle unterschiedslos dasselbe sind! »Niemand«, sagt Aristoteles (über Entstehen und Vergehen 1:8.4), »war je so töricht, daß ihm Feuer und Eis eins wären.« Und dennoch sind sie beide leblose Natürlichkeiten. Sollen wir selber jetzt keinen Unterschied mehr denken zwischen Leblosigkeit und Leben? Sollen wir das Leben abermals für eine mechanische oder eine chemische Tatsache erklären? Sollen wir es erklären für ein — Ferment? Das Leben in uns selber wird im Gange erhalten mit Hilfe von Magen- und Darmfermenten, Ausscheidungen des Organismus, welche in ihrer Gesamtheit noch nicht oder nicht mehr die Vieleinheit des Lebens sind; die Vollständigkeit des Lebens ist mit einer bestimmten Nennbarkeit ‚in' dem Leben nicht zu verwechseln, und schon die zusammensetzende Wirkung der Darmwand ist etwas anderes als die zersetzende Wirkung der Darmfermente. So ist auch der Begriff des Lebens Einheit des Verschiedenen; das Leben ist planmäßige Einheit des Verschiedenen. Zersetzung und Zusammensetzung von Stoffen gehen in dem lebenden Wesen vor auf die Weise einer unwillkürlichen und natürlichen Plan-

mäßigkeit, welche wiederum nicht eine Summe von Gärungen ohne weiteres ist; man hat in keinem Falle das Leben mit etwas Anderem, mit dem Anderen, zu identifizieren. Die ‚naturkundigen' Erklärungen, daß alles Bewegung oder umgekehrt alles lebendig, daß das Leben Gärung, daß es elektrisch — oder etwas anderes, daß, ins Allgemeine übertragen, eines das andere sei, machen das mehr oder weniger Aehnliche und Gleiche, das in seiner Weise verschieden bleibt, zum Unterschiedslosen. Und die Wahrheit, welche die Einheit von Allem, von allem Verschiedenen ist, wird hierbei zu einer Unüberlegtheit verkehrt, der Unüberlegtheit, daß irgendein Bestimmtes alles andere heißen könne; verkehrt erscheint die Lehre von der Wahrheit in jeder derartigen Identifizierung. Die wirkliche und wesentliche Einheit bleibt Einheit im Unterschied. Und die Denkbarkeit einer unterschiedslosen Einheit stofflicher Natur in Tier, Gewächs und Stein belebt den Stein ebensowenig, wie sie den Baum zum tierisch oder gar menschlich Beseelten macht; das Identifizieren alles Stoffes macht nicht die Worte beseelt und unbeseelt, lebendig und leblos zu Klängen ohne Sinn, und die Nennbarkeit des Lebens ist die Nennbarkeit einer Natürlichkeit, welche berechenbare Beweglichkeit und vielerlei Bestimmtheit der Wahrnehmbarkeit voraussetzt, um nichtsdestoweniger oder eben deshalb ihre unberechenbare Inwendigkeit und eigene unwahrnehmbare Denkbarkeit der Selbstbestimmung zu haben.

Keine Vielheit ohne Einheit, keine Einheit ohne Vielheit; kein Unterschied ohne Aehnlichkeit, keine Aehnlichkeit ohne Unterschied. Das Viele ist Eins; es ist in Wahrheit Eine Wirklichkeit, aber diese eine Wirklichkeit ist nicht Einheit in abstracto, sondern Einheit in Verschiedenheit, Vieleinheit, welche alles relativ oder verhältnismäßig zum Nämlichen und zu etwas Anderem macht, und sich so in Veränderungen beständig macht. Und was ist nun das Leben, was ist wirklich das Leben? Es ist nichts mehr oder weniger als vollständige Natürlichkeit. In seiner Wirklichkeit ist es zunächst das, was alle Wirklichkeit als solche ist: das wirkliche Leben ist von außen und von innen Einheit beständiger Selbstbehauptung und Selbstverkehrung. Dafür ist das Leben Einheit besonderer Allgemeinheit. Aber das Leben ist auch wieder Einheit besonderer Allgemeinheit, Allgemeinheit eigener Besonderheiten und nicht anderer Besonderheiten; die Form der Wirklichkeit, die wir uns denken, wenn wir vom Leben seine Bestimmtheit denken, ist denn auch insonderheit eine wechselnde Formbehauptung in beständiger Verkehrung von Stoff und Inhalt.

Und es muß sich auf diese Weise entwickeln zu und in einem lebenden Wesen, das als Vieleinheit verschiedener aber zusammenwirkender Besonderheiten eine Vollständigkeit von ‚Organen' ist, welche alle auf eigene Weise Mittel zum Zwecke, dem Lebenszwecke, und so sämtlich ‚bezweckt' sind. In dem Leben ist der Zweck vorausgesetzt und mit dem Mittel vereinigt; so ist das Leben Selbstzweck.

Kein Leben ohne ‚Wachstum' oder Entwickelung in Zusammenkunft durch Selbstteilung, kein Leben ohne veränderliche Formbehauptung in beständiger Stoffveränderung; lebend muß die Natur sich stetig lose formen, um auf die Dauer oder dauernd sich zu erlösen und zu befreien von eigener fremder Bestimmtheit und passiver Beschaffenheit. Lebend kommt die Natur zur Selbsterlösung; der Kristall, der nach eigenem Typus sich formt, aber auf der Erde liegen bleibt, wo er liegt, um sich ohne eigenes Zutun hin und herschieben und stoßen zu lassen, der Baum, der sich über die Erde erhebt, aber noch nicht empfindet, was man ihm antut, und das Tier, das sich über die Erde bewegt, um Begierden zu befriedigen, aber nimmer sich selber zu beherrschen, sind anschauliche Vereinzelungen einer für Entwickelung empfänglichen irdischen Freiheit, welche zum Leben zu kommen hat, um in dem menschlichen Geiste sich selber und die Erde zu beherrschen, und so über die Natur hinauszusteigen.

Natürlichkeit ist nicht ohne die Unwillkürlichkeit der Selbstrealisierung. Und in der Belebung dieser Natürlichkeit gibt sich die Wirklichkeit eine Gestalt, worin oder woraus sie sich entwickeln kann, geistig sich entwickeln wird zu der Idealität ihrer Wahrheit. Eben hierum ist die Selbstbelebung der Natur eine halbe oder ‚seelenhafte' Selbstvergeistigung, eine Selbstvergeistigung nicht-erledigender und nicht-erledigter Art, die in ihrer Beseeltheit wiederum nicht ‚alles' ist. Läßt sich einerseits sagen, daß das Weltall als solches ‚noch kein' lebendiges Wesen ist, und andererseits, daß die Verkehrung seines Inhalts und die Behauptung seiner Form es ‚gerade' zu Einem unendlichen lebendigen Wesen machen, dem Wesen einer W e l t s e e l e , in dritter Instanz läßt sich die Bemerkung machen, daß das Leben ohne weiteres noch nicht zu seiner Wahrheit gekommen ist, und daß die Wirklichkeit, welche zu ihrer Wahrheit gekommen ist, über das seelische Leben hinausgestiegen ist. Denn vernünftige Besprechung ist mehr als verständig und vereinigt Entgegengesetztes; im geordneten und ordentlichen Lehrgang läßt sie Belebung bedenken an der Leblosigkeit, um auch das Leben, das natürliche Leben, in etwas Anderem, in dem Anderen, verschwinden oder

aufgehen zu lassen. Was geistig ist, will ‚nicht mehr' seelisch oder psychisch sein, und das Leben ist, als das Beseelende, das Seelische selber, oder besser gesagt: das Seelische ist wieder das Leben in seiner beseelten Vereinzelung, in seiner Besonderheit und Bestimmtheit. Und das rein Seelische ist das rein Tierische; die Beschaffenheit des tierischen Lebens ist die Bestimmtheit des seelischen Lebens, während im Geiste die seelische Natur über sich selber hinausgeht, um zu sich selber wiederzukehren und in sich zu kehren.«

* * *

G. J. P. J. Bolland. Aus: »Nähere Vorbereitung« (»Zuivere Rede«[3], S. 69—71).

»Das Vernünftige ist das Wahre und die Vernunft alle Wahrheit. In reiner Vernünftigkeit begreift das Denken an der Verschiedenheit der Bestimmtheiten oder Endlichkeiten die Unendlichkeit der Einheit, die Einheit der Unendlichkeit. Als dieser Begriff des Einen, das im Anderen sich wiederholt und zu sich kommt, ist es ein Denken der wahren Unendlichkeit. Denn die wahre Unendlichkeit ist jene, die in ihrem ‚Anderen' im Endlichen, zu sich kommt, nicht jene, die nur dann und da wäre, wenn und wo die Endlichkeiten nicht sind. In dieser wahren Unendlichkeit ist das wahre Allgemeine oder allgemeine Wahre begriffen, das Allgemeine, das sich selber zum Besonderen macht, um dieses wieder in sich selber zu verkehren, und so als wahre oder einzige Allgemeinheit die allgemeine Einheit ist; es ist darin begriffen, daß das Allgemeine auf eine über den Alltagsverstand hinausgehende vernünftige Weise dasjenige ist, worin sich das Nämliche als etwas anderes, das Andere als das Nämliche erweist, daß es als das so Bestimmte etwas Besonderes heißen darf, das nichts Besonderes ist, ebenso wie das Besondere in seiner Wahrheit oder im allgemeinen das Allgemeine ist, das sich vom Allgemeinen unterscheidet. So ist denn der Begriff in Aufmerksamkeit, Erinnerung und Gedächtnis, in Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, in Begriff, Urteil und Folgerung, in Gefühl, Verstand und Vernunft das Besondere inmitten anderer Allgemeinheiten, die alle Besonderheiten des . . . Begriffes sind; so ist der Begriff Besonderheit eigener Allgemeinheit, das Besondere, das sich von sich selber als von dem Allgemeinen unterscheidet, um sich auch wieder aus sich selber in das Allgemeine zu verkehren. Hierin ist begriffen, welche Antwort vernunftgemäß auf die alte Frage zu geben ist, ob Logik Teil der Weisheit, oder aber Mittel zur Weisheit zu heißen habe: sie ist weder lediglich das

eine, noch lediglich das andere, — sie ist sowohl das eine als das andere. So kann auch das Ich, so kann die Persönlichkeit in einer vollständigen Vernunft-, Natur- und Geisteslehre sich selber einen besonderen Platz zuerkennen, um daran nicht nur das weniger, sondern auch das mehr als Persönliche zu bedenken und zugleich trotz eigener Besonderheit das zusammenfassende Allgemeine in jenen Denkbarkeiten zu sein. In der Vernunft liegt es, daß das Allgemeine und das Besondere ungesondert unterschieden sind; in der Vernunft liegt es, daß die allgemeine Vernunft nicht ohne ihren vereinzelnden Verstand, der vereinzelnde Verstand wiederum nicht ohne verallgemeinernde Vernunft ist. Die wahre Vernunft kann ebensowenig ohne Verstand sein, wie der wahre Verstand je vernunftlos ist; beim Auseinanderdenken und Auseinanderhalten von Verstand und Vernunft ohne weiteres, würde einseitig verständig, das ist unverständig, gedacht werden, und in der reinen Besinnung des Geistes unterscheiden sich Verstand und Vernunft voneinander, um sich aneinander aufzuheben und wiederzufinden.

Was der Verstand mit Vernunft, die Vernunft mit Verstand tut, das tut die Vernünftigkeit in . . . Wirklichkeit; auch die Vernünftigkeit und Wirklichkeit sind ungesondert unterschieden, und ein berühmt gebliebener Spruch Hegels gibt dies auf paradoxe Weise zu verstehen. »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.« Was soll hierzu vernünftigerweise gesagt werden? Es bedeutet zunächst, daß das, was kommen mußte, tatsächlich gekommen ist, und daß das, was gekommen ist, auch kommen mußte; weiter durchdacht und näher bedacht ist darin begriffen, daß es das Wahre ist, was standhält, und das Standhaltende das Wahre zu heißen hat, — womit das Besondere, Gesonderte und Vereinzelte nicht abgeleitet oder an sich gerechtfertigt wird, wenn es gleich so auch nicht mehr als das Bessere und Erwünschtere, aber nicht Bestehende gefordert und erwartet wird. Reine Vernunft leugnet, daß das Zeitliche, Vorübergehende oder Vergängliche die Wirklichkeit, die wahre und vernünftige Wirklichkeit zu heißen hätte, allein sie sieht und begreift in diesem Endlichen und Vergänglichen, daß dessen wahre Wirklichkeit wirkliche Vernünftigkeit, das ist: sie selber ist; reine Vernunft sehnt sich nicht nach etwas, was noch nie dagewesen ist, und bildet sich nicht ein, daß sie selber, das ist: das Wahre, immer erst zu kommen hätte, und sie ist sich gleichzeitig bewußt, daß sich das Rechte ohne das Verkehrte, das Licht ohne den Schatten, die Vernunft ohne die Unvernunft nicht empfinden, wahrnehmen oder vernehmen läßt. Sie selber ist, nach Hegels Wort, die Rose im Kreuze des Lebens;

in ihrer freien oder von ihr selber bestimmten Entfaltung ist die Vernunft versöhnt und versöhnt sie ihrerseits mit den unangenehmen Besonderheiten der Wirklichkeit, denn insoweit diese in ihrer Wahrheit begriffen sind, sind sie darin zugleich aufgelöst. Schließlich und wohlverstanden ist das (wirklich) Vernünftige das (wirkliche Wahre oder wahrlich) Wirkliche, und das (wahrlich) Wirkliche das (wirkliche Wahre oder wirklich) Vernünftige; so hat der wirkliche und wahre Kreis zwar nicht die Wirklichkeit des sachlich vereinzelten Bestehens und ist er also nicht als gegebener Gegenstand wirklich: weil vielmehr die gegebenen Kreise keine wahren Kreise sind: allein nichtsdestoweniger ist der wahre Kreis in allem (auch noch so unvollkommenen) Kreisartigen das wirklich Wahre, die wahre (oder unvergängliche) Wirklichkeit, die im Anderen ihrer selbst allein sich selber bestimmt, um in allem nimmer zu sein und immer.«

* *
*

J. Hessing. Aus: »Das Selbstbewußtwerden des Geistes« (»De Idee«, III, III, S. 215—218).

»In und als Erfahrung sind Wahrnehmen und Denken untrennbar, so daß das erfahrende Bewußtsein denkendes Wahrnehmen und wahrnehmendes Denken ist, und beide, sowohl Wahrnehmen als Denken, Bedingung zu der Erfahrung sind, nur nicht in derselben Weise. Denn es ist die Wahrnehmung — als das Sein, wovon ausgegangen wird, das in dieser Beziehung Unmittelbare — welche zur Erfahrung wird; aber es ist die bereits in der Wahrnehmung enthaltene Tätigkeit des Begriffes, das Denken, wodurch Wahrnehmung Erfahrung wird. Die Tätigkeit des Begriffes ist, wie schon früher bemerkt wurde, als das tätige und wirksame Mittel auch das wesentliche Mittel. Beide, Wahrnehmung und Denken, wirken zusammen, um Erfahrung zustande zu bringen. Das Tätigsein der Wahrnehmung ist aber die Betätigung des Begriffes in der Wahrnehmung. So sind Wahrnehmung und Denken die nicht zu sondernden Faktoren der Erfahrung. Hegel spricht in diesem Zusammenhang von Momenten. Der Begriff des Momentes gehört mit dem Begriff des Aufgehobenen und der Aufhebung, somit der Negation der Negation, oder des die Posivität und die Negativität umfassenden und damit über dieselben hinaussteigenden Affirmativen, zu demjenigen, welches man die Schwierigkeiten der Philosophie im Hegelschen Geiste nennt. Diese Schwierigkeit scheint, in Ansehung der Aufhebung, für Niederländer in dem Worte zu liegen, weil diesem in unserem Sprachgebrauch die Bedeutung abgeht, wodurch mit dem negativen Sinn zugleich der

positive (bewahren) zum Bewußtsein kommt; aber dann sind die Deutschen im Grunde noch schlimmer dran, insoweit trotz der in ihrer Sprache erhaltenen vollständigen Bedeutung von »Aufhebung« im allgemeinen auch bei ihnen der Begriff wohl ausbleibt. Die Schwierigkeit liegt aber nicht in den Worten, sondern in der Trägheit des Geistes, der, gleichgültig gegen seine eigenen, tieferen Angelegenheiten, nicht nur nicht weiß, was er sagt, sondern dies auch nicht wissen will. Gleichgültigkeit gegen das, was man wesentlich denkt, und das ist immer die Weise seines Denkens, führt unvermeidlich zur Gleichgültigkeit gegen das, was man eigentlich sagt, um von der Sprache, dieser höchsten und deutlichsten, weil unmittelbar wiederzudenkenden Weise, wie der lebendige Volksgeist — ich denke hier nicht insbesondere an den Pöbel, der gebildete Mensch zählt auch mit — sich zeigt und ausweist, ein Sammelsurium von verhältnismäßigen Sinnleerheiten zu machen, woran oder worin nachgerade nichts mehr zu begreifen ist; weshalb sie sich allmählich, aber immer noch schneller als man vermutet »entwickelt«, sagen wir: hinunterentwickelt, zu einem Mittel »geistigen« Verkehrs für den gelegentlich sehr gelehrten Pöbel und hiermit ihren tiefen Sinn als menschliche Sprache zwar nicht verliert, aber verbirgt; das heißt: aufhebt und also bewahrt für diejenigen, die diesen Sinn wieder in sie hineinzulegen vermögen. So liegt auch die Schwierigkeit des Begriffes ‚Moment' nicht in diesem für uns fremden Worte, sondern eben in diesem Begriff. Man kann dies erfahren, und braucht dazu den Versuch nicht eben mit einem Stiefelputzer anzustellen, wenn man auf ein Beispiel hinweist wie: Sein und Nichtsein als die Momente von Werden, auf Zeit und Raum als die Momente der Bewegung, auf . . . Wahrnehmung und Denken als Momente der Erfahrung, und man wird erfahren, daß nicht begriffen wird, was sich mit ‚Moment' begreifen läßt, weil man nicht zu bedenken weiß, was sich mit den genannten und anderen Beispielen bedenken läßt.

Was hier im allgemeinen zu begreifen ist, wird deutlich, wenn bedacht wird, in welcher Weise Wahrnehmung und Denken in und als Erfahrung sich verhalten, — wenn man nur bedenkt, daß Erfahrung nicht ein äußerer Zusammenhang von Wahrnehmung und Denken ist. Erfahren ist nicht Wahrnehmen und *auch* Denken, als gölte die Wahrnehmung für sich, unabhängig vom Denken, wenn auch davon bedingt, und das Denken unabhängig von der Wahrnehmung, wenn auch auf die Wahrnehmung bezogen. Erfahrung ist nicht teils Wahrnehmung, teils Denken, sondern ganz Wahrnehmung und ganz Denken, so daß beide, Wahrneh-

mung und Denken, einander durchdringen und Erfahrung, eben insofern sie Wahrnehmung und also vom Denken verschieden ist, zugleich Denken ist, und, eben insofern sie ein Denken ist und also sich von der Wahrnehmung unterscheidet, zugleich Wahrnehmung ist. Dies bedeutet, daß in und als Erfahrung die Wahrnehmung nur dann als Wahrnehmung gilt, wenn sie zugleich Denken ist, das Denken wiederum nur dann als Denken zu gelten hat, wenn es zugleich Wahrnehmung ist, daß also beide für ihr Sein voneinander abhängig sind, um in diesem gegenseitigen Verhältnis die Momente der Erfahrung zu heißen. In Ansehung der Erfahrung, welche, ebensowohl für den Begriff, wie wir ihn hier zu denken haben, als von der Wahrnehmung die Wirklichkeit ist, sind diese Momente ‚an sich', das heißt nicht in dem besagten Verhältnis und also nicht als Momente verstanden, nichts anderes als Produkte des analysierenden Verstandes und als diese Abstraktionen auch nichts als Schein, weil weder die Wahrnehmung an sich, noch der Begriff an sich *ist*, was beide in und als Erfahrung sein müssen, nämlich, was die Wahrnehmung betrifft, die Erscheinung von Relation, d. h. die Erscheinung des in dieser Weise geltenden Begriffes, und, was den Relationsbegriff betrifft, die Manifestation seiner Wirksamkeit als das die Relation setzende, die Wahrnehmung ordnende Denken. Aus der Erfahrung losgelöst und also voneinander gesondert, sind Wahrnehmung und Begriff, was Kant meinte, als er schrieb, daß »Gedanke ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind«. Wohlverstanden ist diese »blinde Anschauung«, d. h. Wahrnehmung an sich, jedoch ebensosehr eine leere Gedankenform, als der gegenüber der Wahrnehmung an sich genommene Begriff. Was den Begriff betrifft, haben wir zu bedenken, daß das Gesagte nur insoweit für den Begriff zutrifft, als dieser als das Relation-setzende Denken gilt mit Beziehung auf die Wahrnehmung und gleichsam mit der Wahrnehmung behaftet, nicht aber für den Begriff, insoweit dieser als das Begriffensein der Erfahrung über diese hinaussteigt und Begriff für sich ist. Hiermit soll dann nicht an zwei ‚Arten' von Begriffen gedacht werden, sondern an den Einen Begriff, der die Wahrnehmung zum Erfahrungsfaktum macht und, indem er so zum Bewußtsein seiner selbst kommt, sich entwickelt zu der Begriffenheit, oder der Wahrheit, der Erfahrung.«

* *
*

Nachwort vom Uebersetzer[1]. Wie unvollkommen das Bild sein muß, welches mit obigen kurzen, aus ihrem organischen Zusammenhang

1) Der unbekannt zu bleiben wünscht.

gerissenen Fragmenten von den Werken und ihren Schöpfern gegeben wird, davon werden wohl wenige tiefer überzeugt sein, als der Uebersetzer selbst, der lange Anstand genommen hat, sich an eine Uebersetzung zu wagen, von deren Unzulänglichkeit er von vornherein sicher war. Und noch jetzt kann er dem Gewissensvorwurf nicht entgehen, daß er in der Verdeutschung der Fragmente weit hinter der Aufgabe zurückgeblieben ist, die er sich damit gestellt hatte. Vor allem gilt dies Bolland, der nicht nur in geradezu meisterhafter Weise die niederländische Sprache beherrschte und zu handhaben verstand, sondern der das reiche, aber vielfach vernachlässigte, verkannte und gemißbrauchte Sprachmaterial, das er vorfand, zu seiner wahren Bedeutung und edelsten Bestimmung erhob, indem er mit wahrhaft rücksichtsloser Konsequenz seine Worte und Ausdrücke in einer Weise wählte, daß darin auch ihr primitivster Sinn erhalten blieb. Die tiefsinnige Mehrdeutigkeit der Sprache und das dadurch gleichsam herausgeforderte feine und geistvolle Wortspiel sind eben für Bolland typisch geworden, und es braucht nicht wunderzunehmen, daß oft der dumme Verstand hierauf die stumpfen Pfeile seines Spottes zu richten unternommen hat, ohne zu begreifen, daß und weshalb eben dieses Wortspiel das höchste und edelste Spiel ist, das es überhaupt geben kann. Kaum einen zweiten Autor hat Holland aufzuweisen, der die niederländische Sprache so rein und so durchaus vernünftig reden zu lassen weiß und es fragt sich sehr, ob dies ihm auch in einer anderen Sprache jemals nachgetan worden ist. Dies steht jedenfalls fest: die außerordentlichen Qualitäten von Bollands Sprache müssen in unserer wie in jeder Uebersetzung verloren gehen. Und so redet denn auch in den gegebenen Uebertragungen die reine Vernunft weder Holländisch noch Bollandisch und bewährt sich auch hier wieder Bollands selbstbewußter, aber durchaus berechtigter Spruch:

»Ehre, wem Ehre gebührt. Groß ist Hegels Geist, — aber in unseren Tagen [1]) redet reine Vernunft Holländisch und Bollandisch.«

1) D. h. von 1902 bis 1922.

MONTAIGNES ZWEIFEL

VON

ERNST HOFFMANN (HEIDELBERG).

Montaigne gilt als einer der Wegbereiter der Neueren Philosophie und zugleich als Begründer der modernen Skepsis. In welchem Zusammenhange aber steht dies beides? Welche Bedeutung hatte seine Skepsis für die Geburt des neuen philosophischen Geistes? Ist sie mit der Bedeutung etwa des Cusanus oder des Paracelsus vergleichbar?

Cusanus führt die neue Epoche herauf, indem er das Bewußtsein des denkenden Geistes um seine eigenen positiven Erkenntnismethoden zum Problem macht. Die Selbsterkenntnis des wissenschaftlichen Denkens bricht an; das Erkenntnisproblem in moderner Form bereitet sich vor; die Vernunft fragt bei sich selber an. — Bei Paracelsus tritt neben das Erkenntnisproblem das Willensproblem, neben das theoretische das sittliche, und läßt die Lösung bereits in verwandter Richtung sichtbar werden: Der Mensch kann nicht nur einfach 'Teil' des großen Weltganzen sein und willenlos sich dem Geschehen dieses Ganzen einfügen lassen; sondern sofern der Mikrokosmos das große Ganze zu begreifen trachtet, ist er darüber hinaus, nur Fleisch und Bein vom Makrokosmos zu sein. Kraft des Begreifens steht er dem Makrokosmos mit einer eigentümlichen Eigenmächtigkeit gegenüber. Er kann das Begriffene nützen. Mit dem 'unsichtbaren' Wissen um die 'sichtbare' Natur ist ein Moment der Aktivität und Freiheit da, welches selbst vor der 'Konstellation' nicht mehr Halt zu machen braucht. — So tief Cusanus noch in der Scholastik wurzelt, er ist ihr erster Zerstörer; denn nicht mehr Begriffe, sondern das Begreifen ist sein Problem. So tief Paracelsus in Magie und Astrologie wurzelt, er ist ihr erster Ueberwinder; denn nicht das Gestirn 'Coeleste', welches

unsern Willen meistert, sondern der Wille in uns, der 'innere Mars', der sich dem Einfluß des sichtbaren Gestirns entwindet, ja diesen seinerseits meistert, beginnt ihn zu beschäftigen.

Muß es da nicht von vornherein ein Rückschritt auf dem eingeschlagenen Wege sein, wenn sich jetzt radikale Skepsis zum Worte meldet? Ist Skepsis nicht Verzicht? Wird nicht der positive Weg, auf dem das Erkenntnisproblem im Sinne einer Aktivität des Erkennens und das Willensproblem im Sinne der Willensfreiheit einer Lösung entgegengehen, mit der Skepsis sofort wieder verlassen? Es ist notwendig, die eigentümliche und originale Tendenz von Montaignes Zweifel zu verstehen, damit er nicht als ein die Erkenntnis leugnender, sondern im Gegenteil als ein die Erkenntnis vorbereitender Zweifler erscheint; nicht als ein der Willensfreiheit entgegenarbeitender, sondern als ein ihr vorarbeitender. Es kommt darauf an festzustellen, zu welchem unter den Typen philosophischer Zweifler Montaigne gehört.

Es gibt einen Zweifel, der darin besteht, daß jemand sich grundsätzlich nicht festlegen will. Also er 'will' etwas. Er will frei bleiben von Entscheidungen, weil er fürchtet, jede Entscheidung ziehe ihn hinüber oder herüber und lege ihn fest auf diese oder jene Seite. Das antike Bild für diese Art des Zweifels ist die Wage. Es bedeutet: der Mensch will im Gleichgewicht bleiben. Es ist nicht zufällig, daß die Skepsis in dieser Form sich systematisch gerade zu der Zeit entwickelte, als die hellenische Menschheit ihre beiden Stützen, nationale Religion und nationalen Staat, verloren hatte und, losgerissen von jeder Verankerung, dem Sturm preisgegeben schien. Das war der passende Moment gewesen zu lehren: die Entwurzelung und ihre moralischen Folgen kommen daher, daß man an die Polis und an die Götter geglaubt, daß man sich ihnen hingegeben hatte. Man hatte sich verloren, weil und soweit man 'sich' an sie verloren hatte. Man darf sich nicht durch radikales Ja oder radikales Nein binden; sonst wird das Selbst unfrei. Der Weise behauptet sein Selbst, behauptet seine moralische Unabhängigkeit von der Welt dadurch, daß er sich nicht zu einer Entscheidung, auch nicht zu einer logischen, zwingen läßt. Denn sie könnte falsch sein. — So wird der prinzipielle Zweifel zu einem positiven Akt, zu einem Akt der Selbstbehauptung, in welchem das Ich den Halt, den einzig möglichen, findet und sich nunmehr unabhängig weiß. Dieser Akt allein ist Freiheit. Denn sobald ich Urteile fälle, über Güter oder Werte, über Seele oder Gott, bestimmen sie schon mein Handeln, treiben mein Leben in bestimmter Richtung. Sie haben mich, nicht ich sie. Das Motto des autonomen Geistes heißt: ἐπέχω!

Diese Art der Skepsis, die pyrrhonische, ethische, ist stark in Montaignes Schriften vertreten; aber sie bildet nicht den Kern seiner Skepsis. Alle die antiken Argumente aus Sextus Empirikus übernimmt er; aber die Skepsis Pyrrhons, weil sie nichts riskiert, kann nicht die Montaignes sein. Pyrrhons Zweifel ist zwar deshalb philosophisch, weil er nicht aufs Geratewohl hin zweifelt, sondern aus einem Grunde: Es soll bei allem Zweifeln schließlich ein Unbezweifelbares übrig bleiben, nach dem der Zweifelnde verlangt und das er sucht. Und dies allem Zweifel Entzogene, Letzte ist für Pyrrhon die tiefe, sittliche Gewißheit, daß das Selbst unversehrt erhalten werden soll und daß es durch allseitige Abwehr tatsächlich unversehrt erhalten werden kann. Das bedeutet aber, daß, um nichts zu verlieren, nichts gewagt werden dürfe. Das Motiv dieser Skepsis muß demjenigen der Skepsis Montaignes schroff entgegengesetzt sein. Denn gerade dadurch ist Montaigne Renaissance-Philosoph, daß er das Aeußerste an Wagemut leistet. Er experimentiert mit seinem Selbst auf jede erdenkliche Weise, um zu erfahren, was und wie viel es aushalten kann.

Neben dem ethischen steht eine zweite Art des Zweifels. Sie beruht auf einem logischen Motiv. Durchmustern wir die Lehrinhalte der Wissenschaften in der Linie ihrer geschichtlichen Entwicklung, so schwindet jegliche Konstanz der Resultate und alle erscheinen in Relativität aufgelöst. Das Recht des Denkens kann nicht bestritten werden, geradezu alle Urteilsinhalte in Zweifel zu ziehen und jedem Resultat den Anspruch auf objektive Gültigkeit zu versagen. Gelten immerhin die Sätze der Mathematik noch als sicher, so ist selbst zu ihnen zu sagen, daß sie ihre Sicherheit nur kraft einiger Axiome haben, die als zwingend auftreten. Aber wer gewährleistet dies Zwingende? Sind nicht gerade Axiome nur durch Zirkelschluß beweisbar?

Diese Art der Skepsis unternimmt es offenbar, die Erkenntnisinhalte an einem 'Maßstab' zu messen und dann zu erklären: sie sind als ungenügend befunden. Diese Skepsis nimmt also an, daß es einen Maßstab geben muß, der objektiv ist. Die Erkenntnisinhalte sind relativ, da sie den Anspruch auf objektive Wahrheit nicht erfüllen. Also besteht dieser Anspruch! Die Form meines logischen Bewußtseins verlangt Absolutheit, aber die Inhalte bleiben dahinter zurück; das reine Sein der Kopula ist nirgends wirklich erfüllt. Es ist offenbar, daß solche Skepsis alle Erkenntnisinhalte in Zweifel zieht, gerade um das Erkenntnisideal, die Erkenntnisform, nicht preisgeben zu müssen. Die Absolutheit einer Erkenntnis, welche diesen Namen verdienen würde, der Begriff einer vollkommenen Wahrheit soll so fest stehen, daß nichts von Inhalten an ihn herangelassen wird, die auch

nur irgendwie fragmentarisch oder relativierbar wären. Dies ist die Form, in der die spätere Akademie in Athen philosophierte, Arkesilaos und Karneades. Das Kennzeichen dieser Skepsis ist der brückenlose Abgrund zwischen dem Absoluten und Relativen. Montaigne übernimmt seitenweise, kapitelweise auch die alten Argumente dieser Akademie; freilich mehr, um die Erkenntnisinhalte in Frage zu stellen, als um das Erkenntnisideal zu behaupten. Auch diese Art von Skepsis liefert ihm nur Mittel, nur Materialien. Hinaus will er auf etwas ganz anderes, weder auf Ethisches noch auf Logisches, sondern auf Psychologisches. Und darauf beruht die Klassizität seiner Leistung. Aller ethische und logische Skeptizismus ist etwas Vorletztes, das in der Neueren Philosophie nur noch in Systemen zweiten und dritten Ranges Unterkunft findet. Alle ἐποχή ist eine Haltung, die vor dem sittlichen 'Du sollst' zunichte wird; aller logische Relativismus wird zum Kennzeichen des Halbgebildeten, nachdem das Wissen durch Kepler und Galilei jene Gesetzesform erhalten hat, in der es von sich sagen darf — nicht: ich bin die Wahrheit; aber: in mir ist Wahrheit; vollends seitdem Descartes den klassischen Ausdruck für den Wahrheitsbegriff der neuen Epoche formuliert hat. Hingegen die psychologisch motivierte Skepsis Montaignes ist eine Lotung, die auf ihrem Gebiete letzte Tiefen wirklich erreicht und Substanz vom Boden des seelischen Ozeans heraufholt. Sie hat für die neuere Zeit genau die Bedeutung, welche die sophistische Skepsis für die Antike gehabt hat. Sie interessiert sich lediglich für das einzelne, wirkliche, individuelle Ich, das da zweifelt, und fragt: Wie muß dies konkrete Wesen beschaffen sein, daß es überhaupt zweifeln, immer zweifeln, an allem zweifeln kann?

Der pyrrhonische Zweifler zweifelt immer nach rechts und zugleich nach links; der akademische Zweifler zweifelt immer unten, um zugleich an einem Oben nicht zweifeln zu brauchen. Die Bedingung für den einen Zweifel ist die alternative Zweiheit der beiden Seiten, zwischen denen Gleichgewicht sein soll. Die Bedingung für den andern die unaufhebbare Zweiheit von Absolutem und Relativem, welche systembildend sein soll. Beide Zweifler zweifeln also überhaupt nur bedingt. Montaigne aber zweifelt unbedingt, weil ihn ganz allein das Zweifeln selber oder vielmehr der Zweifelnde interessiert. Dies Subjekt faßt er in einer vor ihm unerhörten Isolierung. Das Zweifeln ist ihm die typisch kritische Haltung gegenüber den Dingen; erst durch das Zweifeln wird sich das Ich bewußt, daß es nicht ein Stück der Dingwelt ist, sondern ein Subjekt gegenüber Objekten; und nun erst ist es jeder Maskierung entkleidet. Der psychische Akt dieses Zweifelns ist das Gegenteil von pyrrhonischem Gleich-

gewicht. Indem das Ich ununterbrochen und an allem zweifelt, bringt es sich vielmehr ununterbrochen 'aus' dem Gleichgewicht. Dieser Zweifel gehört zu den Symptomen der unverwüstlichen Lebenskraft des Ich. Das bare, aller Hüllen entblößte Ich ist: Unruhe, Widerspruch gegen System, Tendenz allem Starren zu entschlüpfen, unablässige Bewegung. Der Akt des Zweifelns, so gefaßt, ist auch Gegenstück zum akademischen Zweifel. Das Ich, das restlos Bewegung ist, will von einem Beharren und Sein auch des Erkenntnis i d e a l s nichts mehr wissen. Es entsteht bei Montaigne wie bei Gorgias die Frage: Wie verträgt sich dies Wesenhafte der Seele mit den Systemen, in denen der Mensch mitten drinsteht, mit Recht, Staat, Gesittung usw.? 'Alle Dinge werden nach ihrem eigenen Wert eingeschätzt, nur der Mensch nicht . . . Warum laßt ihr ihm, wenn ihr ihn prüfen wollt, seine Hüllen und seine Vermummung?'

Wenn Montaignes Skepsis psychologisch motiviert heißt, so ist hier Psychologie nicht in der modernen Wortbedeutung, sondern in jener älteren zu verstehen, welche vorliegt, wenn wir etwa sagen, ein Geistlicher müsse ein guter Psycholog sein, denn er solle Seelsorge treiben; oder ein Lehrer, denn man verlange von ihm Seelenführung: Psychologie also als Menschenkenntnis, als Einsicht in Charaktere, als Blick für das Ich. In diesem allgemeinen Sinne, in dem letztlich jeder Mensch Psycholog sein will, da es ein ganz ursprüngliches Bedürfnis ist, andere zu verstehen; in diesem allgemeinen Sinne, in welchem vor allem die Psychologie von jeher Sache der großen Künstler war, ist Montaigne Psycholog und seine Psychologie Kunst. Er schreibt als Vorrede folgende Worte: 'Dieses Buch ist ehrlich; es kündet dir von Anfang an, daß es nur für den vertrautesten Kreis bestimmt ist. Ich habe dabei weder an deinen Nutzen noch an meinen Ruhm gedacht; meine Kraft reicht für solche Zwecke nicht aus. Meinen Verwandten und Freunden ist es gewidmet, damit sie da einige Züge meiner Art und meiner Neigungen wiederfinden möchten und mich auf diese Weise, wenn ich nicht mehr unter ihnen weile (und das wird bald sein) frisch und gesund im Gedächtnis bewahren, so wie sie mich gekannt haben. Hätte ich damit um den Beifall der Menschen buhlen wollen, so würde ich mich gewiß mit fremden Federn geschmückt haben. Ich will mich aber in meiner ungekünstelten, natürlichen, alltäglichen Art zeigen, ohne Zwang und ohne Verstellung, d e n n i c h m a l e m e i n S e l b s t p o r t r ä t. Da wird von meinen Fehlern, meinen Schwächen und meinem wahren Charakter ganz ausführlich die Rede sein, soweit die schuldige Achtung vor dem Publikum es gestattet. Gehörte ich jenen Volksstämmen an, die noch in der süßen Freiheit primitiver Naturgesetze leben sollen, so

hätte ich mich sehr gern — ich versichere dich — nach allen meinen Seiten hin und völlig nackt gezeigt. So bin ich selbst, lieber Leser, der Inhalt meines Buches; es ist nicht recht, daß ein so unbedeutendes und nichtiges Subjekt dich in deinen Mußestunden beschäftigen soll. Darum lebe wohl!'

Es ist leicht einzusehen, was es für die Geschichte des neuen Geistes bedeutete, daß dieser Plan konzipiert wurde, den Montaigne durch Wendungen ausdrückt wie 'Ich male mein Selbstporträt' oder 'Ich studiere mich selbst; dies ist meine Physik und Metaphysik'. War jemals dieser Gedanke vorher gefaßt worden? Von Mark Aurel sicher nicht; dieser sprach 'zu sich'; aber nicht 'über sich'. Wer an Augustins Bekenntnisse erinnert, ist durchaus im Irrtum. Augustin malt nie und nirgends ein 'nacktes' Ich, sondern er malt den Rhetor Augustin und den Neuplatoniker und den Sektierer und den Christen; und er malt dies alles mit den Farben des Christen. Er berichtet vom Leben seiner Jugend als von Sünde; denn es gehört zum christlichen Ethos, das Fleisch zu erniedrigen. Jedenfalls malt er ein gläubiges oder ein liebendes, ein irgendwie hingegebenes Ich. Montaigne würde sagen: vom Rhetor und Platoniker und Christen Augustin gibt es keine Physik; all jenes sind dogmatische Hüllen, welche das Ich umgeben und verdecken. Ich aber suche das bare, an gar nichts hingegebene Ich und deshalb betreibe ich die Skepsis an allen Dogmen. Der Zweifel muß die kirchlichen, wissenschaftlichen, moralischen Schleier erst vom Subjekt abgelöst haben, damit das nunmehr freigelegte Ich rein als Natur seziert werden kann. 'Von zwei oder drei alten Schriftstellern wissen wir, daß sie diesen Weg eingeschlagen haben; aber wir können nicht behaupten, daß sie dieselbe Art und Weise gewählt haben wie ich, da uns nichts anderes überliefert ist als ihre Namen. Niemand ist inzwischen auf ihren Bahnen gewandelt.'

Es handelt sich also um einen Gegenstand des Porträtierens, an den sich noch nie jemand herangewagt hatte; und in dem Wagemut der Entdeckung dieses Gegenstandes steckte echtes Menschentum der Renaissance: Achtung vor der schlechthinigen Tatsache des Ich-seins, Persönlichkeitsstolz und Entfaltungsdrang des Individuums. Ist Montaignes Lehre Psychologie, so ist sie dennoch vom selben Zeitgeist wie die Erkenntnistheorie des Cusanus, wie die Ethik des Paracelsus. Gegen die Scholastik gerichtet, insofern als gezeigt werden soll, daß ein Begriffsapparat niemals heranreicht an ein Ich; daß ein System und eine Summa von Dogmen niemals Platz bietet für den Reichtum des Persönlichen; daß sich die Seele nicht irgendwo an einem Ort einer Begriffspyramide

bannen und fixieren läßt. Die Seele ist Natur und damit, für den Denker der Renaissance, unendliche Natur; das seelische Leben entzieht sich wie die gesamte Natur der Internierung in dem scholastischen, Montaigne schon von der Schule her verhaßten Begriffskerker. Montaigne zweifelt an allem; in der Tat. Aber nur deshalb, weil alles sich als Dogma gibt. Sein Zweifel will hinaus darauf, daß alle Dogmen zerschellen an der Tatsache, daß das Ich, welches doch Subjekt aller Dogmen sein muß, dogmatisch nicht faßbar ist. Es entschlüpft jeder Fixierung; es ist wie ein Wild, das sich nicht einfangen läßt, das in jedem Augenblick ein anderes sein kann, wenn es nur will. Vom Standpunkt der Vernunft aus nennt Montaigne die Unsterblichkeit eine widersinnige Vorstellung; als kirchliche Verkündung aber sei sie zu achten und beizubehalten. Er teilt die Liebe der Renaissance zur antiken Kultur, als Katholik aber macht er die Verurteilung alles Heidentums mit. Er erklärt die Ehe für naturnotwendig und unentbehrlich für jeden Menschen, aber er preist das Zölibat des Priesters. Er durchschaut das Trügerische der Astrologie, denkt aber nicht daran, sich ihr praktisch zu entziehen. Er verteidigt mit der gleichen Sicherheit die beiden Sätze: Man darf sich nicht töten, denn auch Selbstmord ist Mord, und: Man darf sich das Leben nehmen, denn nur das Nehmen fremden Eigentums ist verboten. Als Renaissance-Moralist betrachtet er den Menschen mit seinen Trieben als von Grund aus gut, der kirchlichen Philosophie aber gibt er zu, das innerste Wesen des Menschen sei böse. Dieses Fluktuieren seines eigenen Ich, oder vielmehr dieses Fluktuieren-können ist der eigentliche Gegenstand seines Interesses. Das Ich ist ihm ein Gebilde, welches nur in der einen Hinsicht geformt ist, daß es alle Formen annehmen kann, ein Proteus und daher nicht wißbar — und ist uns doch das nächste, was wir wissen sollten, wenn wir überhaupt etwas wissen könnten. — Es ist kein Zufall, daß unter den von Montaigne gründlichst studierten Werken der Alten die Biographien den ersten Platz einnehmen.

Mit welcher Virtuosität Montaigne diesen Proteus porträtiert, der zugleich jeder Beeinflussung zugänglich ist, komme sie woher sie wolle, zugleich jedem Einfluß mit dem Mutwillen der Frage und des Zweifels entgegentritt, ist hier nicht die Aufgabe darzustellen. Das fluktuierende Wesen des Geistes wird erst deutlich erkennbar — so hat er gesagt —, wenn es durch fortgesetzte Uebung sich ausprägt. Und zu dieser Uebung muß die schriftstellerische Selbstdarstellung kommen; 'sie fördert das Leben des Ich; denn nunmehr weiß es, daß es zur Schau gestellt wird'. 'Jeder Zustand, der Seele wie des Körpers, muß zum Genuß werden,

indem die Seele — nicht etwa bedingungslos sich ihm hingibt, sondern ihn wohlgefällig betrachtet. So geht sie nicht verloren, sondern findet sich selbst' — und entgeht 'der häßlichsten unter allen Krankheiten: der Verachtung des eigenen Daseins'. 'Das Leben ist selbst noch im Niedergang angenehm, ja seine kurze Befristung erhöht nur den Genuß.' Dies Experimentieren und Porträtieren kann zwar gefährlich werden; aber 'wer wollte den Genuß des Weines verbieten, nur weil kraftlose Naturen sich berauschen?' 'Dem wohlgebauten Haupte wird der Zweifel zum guten Kopfkissen.' —

Unser Zusammenhang erfordert nur, das Problem zu fixieren. Und dies ist gegeben durch die Zeitlage. Die Epoche der Philosophie ist vorbei, in welcher die Dogmen selber der Gegenstand der Philosophie sind. Das Subjekt lebt in seiner Eigenmächtigkeit auf und richtet an sich selbst die Frage, wie es denkt (Cusanus), wie es will (Paracelsus), wie es existiert (Montaigne); und es entdeckt in jeder Hinsicht eine Unendlichkeit der Entfaltungsmöglichkeiten und nennt diese Unendlichkeit: Natur.

Montaignes Zweifel ist — das sollten die vorstehenden Ausführungen zeigen — in seinem Motiv nicht zu verstehen ohne die antischolastischen Tendenzen der Renaissance. Philosophie und Wissenschaft der Zeit nannten sich 'neu' und waren sich bewußt, daß sie ein neues Zeitalter der Geisteskultur heraufführten. Aus Hegels Schule stammt das Gleichnis: die großen Epochen seien 'Krisen' der Menschheit; wie aber die kritischen Epochen im Leben des Einzelnen die Zeiten der Selbsterkenntnis seien, so seien auch im Leben der Geschichte die bedeutendsten Epochen diejenigen, in denen die Menschheit selbst sich nach innen wandte und die Philosophie dem Geiste einen Spiegel seines eigenen Seins vorhielt. Ist dies richtig, ist das *Γνῶϑι σαυτόν* die Signatur der Krisis, so leuchtet die Verwandtschaft des fünften Jahrhunderts vor Christus mit dem sechzehnten nach Christus ein. Und diese innerliche, tiefe Verwandtschaft läßt sich in eigentümlicher Weise an dem Humanismus Montaignes unmittelbar aufzeigen. Nicht nur, daß der von einem deutschen Humanisten unterrichtete Knabe, der noch mit sechs Jahren nicht französisch sprechen konnte, als Mann vielleicht alle Zeitgenossen an Kenntnis der Alten übertraf; nicht nur, daß er wie alle Humanisten die Antike als das ausschließliche Mittel benutzte, um seinen Gedanken Form und Gefäß zu geben; sondern er glaubte — und das ist das Bezeichnende —, mit seiner Skepsis Sokrates selbst wieder auf den Thron der Philosophie erhoben zu haben. 'Spricht Sokrates über irgend etwas anderes ausführlicher als über sich selbst? Lehrte er nicht seine Schüler am häufigsten von sich

selbst zu sprechen? Nicht über die Lektion in ihrem Buch, sondern über die Beschaffenheit und die Regungen ihrer Seele?' Diese Art von Sokratik mag seltsam, ja komisch wirken, wenn man bedenkt, daß Montaigne alle Argumente aus Pyrrhon, aus Karneades, ja aus der Sophistik nimmt. Aber es kommt eben nicht so sehr auf die Argumente, auf die Vehikel seiner Skepsis an als auf ihr Motiv. Und sein Motiv ist in der Tat sokratisch, insofern es ein *Γνῶθι σαυτόν* ist. Selbsterkenntnis, Krisis ist stets in eminentem Sinne ein Akt der Freiheit; und die Selbsterkenntnis Montaignes war der Durchbruch des Ich durch das Gehege, mit dem es von der Scholastik umzäunt war. Es ging in philosophischer Hinsicht nicht anders als in astronomischer. Wie die Nova Astronomia die sphärischen Schalen zerbrach, welche das Mittelalter zwischen Erde und Himmel eingefügt hatte, um die Erde als starr ruhend in das Zentrum der Welt zu bannen, so mußte die Nova Philosophia, wie Bruno es mit vollendeter Klarheit sah, das Schalensystem von Dogmen zerbrechen, das zwischen dem menschlichen Geist und Gott sich aufgeschichtet hatte. Die Kosmologie gab der Erde eine Natur, wie die Natur des Mondes und der Sonne, der Planeten und anderer Sterne war, so daß kein Gestirn vollkommenere Substanz hatte als die Erde. Ebenso löste die Philosophie den menschlichen Geist aus jenem System heraus, das über ihm Dämonen und vorgezogene Geister lokalisiert hatte, machte ihn dem Weltgeist verwandt und gleichgeartet, machte ihn zum Teil der Weltvernunft, wie die Erde zum Teil des Weltleibes geworden war, und nannte ihn Natur. Hier spielte Sokrates zum zweiten Male die Rolle des Wegbereiters für den Platonismus. Im übrigen ist der pyrrhonische Sokrates Montaignes nicht weniger sokratisch als der plotinische Platon Ficins platonisch war.

In der Skepsis Montaignes steckt aber nicht nur Renaissance und Humanismus, sondern ein Drittes kommt hinzu. Jeder Leser von Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde weiß, daß es sich in Montaignes Werken um einen letztlich gescheiterten Versuch handelt, einen wissenschaftlichen Relativismus zu vereinigen mit religiösem Dogmatismus. Es ist das Eigentümliche an Montaignes historischer Gestalt, daß bei aller unerhörten Kühnheit seines Denkens praktisch so gut wie nichts herauskommt. So zum Beispiel macht ihn sein starkes Empfinden für den Wert des Individuums zu einem der ersten Verkünder der Menschenrechte; aber er widerrät alle praktischen Maßnahmen, die zu ihrer Durchführung dienen könnten. Mit andern Worten, es ist ein augenfälliger Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, der sich namentlich als Widerspruch zwischen Philosophie und Religion immer wieder bei ihm zeigt. Diese Er-

scheinung ist nun aber nicht nur charakterologisch zu erklären aus seiner Hinneigung zu Aesthetentum und seinem Mangel an weltgestaltender Initiative. Sie ist auch nicht nur historisch daraus zu erklären, daß er zwei Zeitaltern angehörte, dem Mittelalter und der Renaissance, und auf der Grenzscheide beider stehend noch gewissermaßen zugleich mittelalterlich gebunden und durch die neue Epoche aus der Gebundenheit befreit war. Sondern auch diese Seite seines Wesens, dieser eigentümliche Januskopf seiner Persönlichkeit, hat etwas Philosophisches an sich. Montaigne setzt den Gegensatz, nicht weil er ihn aus Schwäche nicht überwinden kann, sondern weil er ihn aus Mut und Kraft erst eigentlich prägen und durchführen will. Worauf er hinauswill, ist nämlich nichts anderes als der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Er bestreitet, daß das Wissen als wahr erweisen könne, was für den Glauben Ueberzeugung sei. Er ist also auch hier einem scholastischen Dogma feind, dem des Thomismus, sofern dieses eine Versöhnung zwischen natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher Offenbarung anstrebt. Vielmehr auch darin sieht Montaigne Reichtum und Reiz des menschlichen Geistes, daß Glauben und Wissen als zwei geschiedene Provinzen in ihm Platz haben. 'Alle Lehre kommt vom Menschen und geht zum Menschen. Aber nur was von Gott stammt, hat die Macht, überzeugen zu können.' Gerade in seiner scheinbaren Konzilianz und Hinneigung zur Kirche, gerade wo er den Glaubenssätzen nachgibt und ihren Primat über die weltliche Wissenschaft anerkennt, ist er im Grunde gegen die herrschende Richtung der Scholastik gewendet und weist durch die Antithese zwischen der Relativität des Wißbaren und dem Absolutheitscharakter des Glaubens auf diejenigen Wege hin, welche die Reformation gegangen ist.

Es ist in der schriftstellerischen Eigenart Montaignes begründet, daß man nicht durch einzelne Belege ein Bild von seiner Wesensart vermitteln kann. Frankreich hat ihn, dessen 'bester Leser' Shakespeare war, zum Lehrer erkoren nicht wegen einzelner Lehrstücke, sondern wegen seiner heroischen geistigen Haltung, die in jedem seiner Sätze dieselbe war. Dadurch ist Frankreich das Land der klassischen Psychologie geworden und das Land des philosophischen Essays; dies Wort zu verstehen nicht im Sinne der populären Diatribe, wie Aufklärung und Romantik sie lieferten, sondern im Sinne Montaignes: 'Versuche', von einem unerschöpflichen, fortwährend fluktuierenden Stoffe Teilansichten zu gewinnen. Dieser Versuch muß — seinem Wesen nach — Versuch bleiben, er kann nicht System werden. Und dennoch geben Montaignes Versuche ein Ganzes. Das eben ist das Geheimnis seines Könnens. Es spricht für ein

tiefes Verständnis Montaignes, wenn Malebranche sagte, er wage nicht, eine einzige Entscheidung Montaignes auch nur zu prüfen; man habe sich ihm zu unterwerfen, auch wo man ihn nicht verstehe. Malebranche fühlte, daß Montaigne nur als Ganzes genommen werden könne. Und als Ganzes war er mit seiner Schärfe, Klarheit und Bildung der typische Vertreter der französischen Renaissance, wie Bruno mit seinem Enthusiasmus der der italienischen und Paracelsus mit seiner Schwerfälligkeit und dunklen Tiefe der der deutschen. Von den nationalen Eigentümlichkeiten aber abgesehen zeigt Montaignes geistiges Gepräge diejenigen drei Züge, die für das sechzehnte Jahrhundert überhaupt die markanten sind: den Naturbegriff der Renaissance; die humanistische Besinnung; und die Ueberzeugung der Reformation von der nicht vermittelbaren Irrationalität des Glaubens.

NIETZSCHES STAATSAUFFASSUNG[1]).

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Wenn diese Zeilen versuchen, das Augenmerk ihrer Leser auf eine bisher wenig beachtete Seite des Denkens Friedrich Wilhelm Nietzsches zu lenken, so geschieht dies nicht nur deshalb, weil wir im Verlauf des letzten Jahres den achtzigsten Geburtstag und den fünfundzwanzigsten Todestag dieses einflußreichsten unter den Denkern des ausgehenden 19. Jahrhunderts gefeiert haben, und weil solche Gedenktage immer die Folge haben, daß sich die Welt mit dem Manne auch sein Werk ins Gedächtnis zurückruft und sich gegenständlich zu machen sucht, sondern auch und vor allem deshalb, weil sich dieses Werk in der Gegenwart auszuwirken begonnen hat, die Saat, die der einsame Denker gesäet hat, ihre, wenn auch vielfach von ihm nicht geahnten Früchte trägt. Wir wissen ja alle, wie sein grübelndes Denken die Grundlagen unseres geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens aufgewühlt hat und können uns nicht darüber täuschen, daß die Fragen, die er in jetzt fast schon verklungenen Tagen sich und der Menschheit gestellt hat, in unserer problematischen Zeit alle regsamen Geister von neuem beschäftigen. Und wir haben dazu insofern doppelte Veranlassung, als Nietzsche heute unser Denken und Leben in doppeltem Sinn zu beherrschen beginnt, als Nietzsche den einen die Morgenröte all dessen bedeutet, was sie in der Gegenwart vollendet sehen, bejahen und preisen, während die anderen seinen Schatten beschwören, damit er uns aus den Nöten der Gegenwart, aus ihrer Niedrigkeit und Erbärmlichkeit, aus der Genie- und Gesinnungslosigkeit herausführe, wobei es freilich nicht ohne wunderliche Verdrehungen und Verrenkungen abgeht. Hat man doch jüngst geglaubt, Nietzesches Lehre von der

1) Erweiterte Fassung meiner Rektoratsrede, gehalten am 17. Juni 1925 in der Aula der Universität zu Göttingen.

ewigen Wiederkehr ihrer furchtbaren Konsequenz für Freiheit und Entwicklung dadurch entkleiden zu können, daß man sie, im offenbaren Widerspruch mit Wort und Sinn dieser Lehre, auf die niedrigen und kleinlichen Dinge beschränkte, um die Freiheit des Menschen zu retten und ihm den Weg zum Uebermenschentum offen zu lassen, obwohl Nietzsche aus dem Positivismus, dem er nie ganz zu entrinnen vermochte, die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens und von der Unfreiheit des Willens herübergenommen und beibehalten hat [1]), als deren letzte Konsequenz nur die weitere Lehre vom Kreislauf der Dinge erscheint. Hat man es doch sogar unternommen, Nietzsche, den »Amoralisten« und »Antichristen«, zum Christen zu machen [2]), während man in Wirklichkeit in der Vielfältigkeit der Motive, die diesen stürmischen Geist bewegen, zwar gewiß religiöse Bedürfnisse und Regungen entdecken kann, die Weltanschauung und Ethik aber, die daraus hervorgegangen sind, entschieden antichristlich und heidnisch zu nennen sind. Angesichts solcher Verirrungen aber dürfte doppelte Vorsicht und kritische Ueberlegung am Platze sein, wenn wir sehen, wie Nietzsche zum Evangelisten der neuen Zeit gemacht wird, oder wenn er gar als Nothelfer aus dieser Zeit heraus angerufen wird. Ist doch in jüngster Zeit der Geist Nietzsches, der so lange den Mächten der Zerstörung bei ihrem Werke hat dienen müssen, beschworen worden, um den Deutschen in ihrer heutigen Not zu helfen, als der Geist, der, wie es heißt, »sein vernichtendes Urteil über den modernen Staat, ja über die moderne Gesellschaft überhaupt« gesprochen hat, und der gegen »die nihilistischen Staatsmänner« ebenso wie gegen die »nihilistischen Pädagogen« aufgerufen werden soll, die »an Stelle der Erziehung das individuelle Laufenlassen, an Stelle der Zucht die emanzipierte Freiheit, an Stelle der Bildung die Fachdressur setzen« [3]). In der Tat: das Unternehmen, Nietzsche, den titanischen Zerstörer der Gedankenwelt seiner Zeit als Sturmbock gegen unsere Gegenwart zu benutzen, die heraufzuführen er doch redlich mitgeholfen hat, ist so kühn, daß es sich lohnte, es Schritt für Schritt zu verfolgen und unter die kritische Lupe zu nehmen. Aber das würde über meine fachliche Zuständigkeit hinausführen. So muß ich insbesondere das Thema: Nietzsche und die Pädagogik anderen überlassen. Aber das darf ich wohl wagen, zu prüfen, wohin uns Nietzsche, nachdem der Staat, den er so leidenschaftlich bekämpft hat, in Trümmern liegt, zu führen vermag, was auf die Frage hinausläuft, wie Nietzsche

1) Vgl. die Götzendämmerung: Die vier großen Irrtümer 7 (W. VIII, S. 99 f.).

2) Vgl. Christoph Schrempf, Fr. Nietzsche (Die Religion der Klassiker, Bd. 9), 1922.

3) Vgl. Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923, Vorwort.

nicht nur über den Staat gedacht hat, in den er als Deutscher der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hineingeboren war, sondern über den Staat überhaupt und welche Stellung wir zu dieser Auffassung von Staat einzunehmen haben. In diesem Sinne will ich von »Nietzsches Staatsauffassung« handeln[1]).

I.

Nicht das ist also meine Aufgabe, zu zeigen, wie Nietzsche über die Reichsgründung Bismarcks und ihre Auswirkung im geistigen Leben Deutschlands gedacht hat, wie sie ihm, »weit entfernt, einen Sieg der deutschen Kultur darzustellen, nicht einmal die notwendige Voraussetzung für deren Entstehung war, vielmehr sich sogleich als größte Gefahr für sie erwies« [2]), sondern wie Nietzsche den Staat, den er als Gegebenheit vor Augen hatte, beurteilt hat, welche Auffassung vom Staate er überhaupt gehabt hat und welche Stellung infolgedessen zwischen staatsphilosophischen Problemen im allgemeinen und zu den Forderungen seiner Zeit im besonderen er eingenommen hat.

Ich darf dabei eines als bekannt voraussetzen, was uns zur Orientierung auf dem Wege, den wir gehen sollen, dienen soll. Seitdem der menschliche Geist über das Wesen des Staates und sein Recht, in das Leben der Menschen gebietend, verbietend und zwingend einzugreifen, nachzudenken begonnen hat, kämpfen um den Staat zwei Auffassungen, die wir als Individualismus und Universalismus [3]) einander gegenüberstellen können [4]). Nach der einen ist der Staat ein künstliches, von den Menschen absichtlich geschaffenes Gebilde, dazu bestimmt, dem Einzelnen und einem höheren oder niederen Interesse zu dienen, den Geselligkeitstrieb zu befriedigen, den Kampf aller gegen alle zu verhindern und einen Zustand des Friedens zu schaffen, in dem allein die Persönlichkeit des Einzelnen gedeihen, der Mensch seine Anlagen entwickeln, der Idee der Menschheit in seiner Person näher kommen kann. Das unmittelbar Gegebene ist der

1) Vgl. dazu Bruhn, Fr. Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege, 1915, und N. v. Bubnoff, Fr. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, 1924, bes. S. 93 bis 146, ein Buch, das mir erst nach dem Satz dieses Aufsatzes bekannt geworden ist. Dasselbe gilt von den beiden Aufsätzen B. Bauchs: »Fr. Nietzsche und der D. Idealismus« (Panther 1912) und »Fr. N. und das Aristokratische Ideal« (aus »Den Manen Fr. Nietzsches«).

2) Gundolf a. a. O. S. 23.

3) Der Ausdruck Universalismus bezeichnet im wesentlichen dasselbe, was ich (Ph. d. R. S. 282 ff.) Transpersonalismus genannt hatte.

4) Vgl. zum folgenden meine »Philosophie des Rechts« S. 282, 288 ff.

einzelne Mensch; der Staat ist sein Geschöpf; er findet seine Rechtfertigung in dem, was er für den einzelnen Menschen leistet. Nach der anderen Auffassung ist der einzelne Mensch überhaupt keine Realität, sondern eine Abstraktion; gegeben ist der Mensch in seiner gesellschaftlichen Verbundenheit, deren Daseinsform eben der Staat ist; der Staat ist nicht von den einzelnen Menschen willkürlich geschaffen, sondern mit der Gesamtheit ohne weiteres notwendig gegeben, da diese Gesamtheit ohne den Staat und den Zwang seiner Rechtsordnung nicht denkbar ist; und da der Einzelne nur in dieser gesellschaftlichen Verschlungenheit lebt und leben kann, ist der Staat Bedingung auch für die Existenz des Einzelnen, der darum den Staat nicht kritisieren und gegebenenfalls sogar verneinen kann, sondern ihn bejahen muß, wenn er sich selbst bejahen will. Mensch und Staat verhalten sich zu einander nicht wie das Bedingende zum Bedingten, sondern umgekehrt, als das Bedingte zum Bedingenden; der Staat als die Voraussetzung des Einzelnen, nicht als seine Folge. Zwischen beiden besteht daher auch nicht die Gegensätzlichkeit, die die Staatstheorie des Individualismus behauptet, sondern ein Verhältnis lebendiger Wechselwirkung: der Universalismus fügt den Einzelnen als ein lebendiges Glied in den staaatlichen Organismus ein, vom Ganzen Leben empfangend und ihm Leben gebend, wie es im natürlichen Organismus zwischen dem Ganzen und seinen Gliedern der Fall ist. Diese Auffassung, die uns zuerst im griechischen Altertum bei Platon und Aristoteles begegnet, ist bei uns in Deutschland, nachdem der Individualismus die Zeit der Aufklärung beherrscht hatte, in der idealistischen Philosophie des jungen 19. Jahrhunderts zur Geltung gelangt und vor allem von Hegel [1]) begründet worden; auch Julius Stahl [2]), der Begründer der preußischen konservativen Partei, hat den Staat universalistisch gedacht. Das junge Deutschland dagegen, die politische Opposition, die von Fichte und Rousseau mächtig beeinflußt war, aber bei Fichte die Entwicklung aus den Augen ließ, die diesen gewaltigen Denker aus den Banden der Aufklärung und des Individualismus herausgeführt hat, und die Schar der Junghegelianer fielen von der organischen Staatsauffassung ab und wandten sich von neuem dem Individualismus zu — und damit der Kritik an dem geschichtlich gewordenen, ihnen gegebenen Staate — um aus dieser Auffassung die politischen Konsequenzen zu ziehen, in den Forderungen des Liberalismus, der Demokratie und des Sozialismus, bis zu den radikalsten Forderungen des Kommunismus auf der einen, des Anar-

1) Rechtsphilosophie 1821.

2) Stahl, Rechtsphilosophie, 1829, 2. Aufl. 1847.

chismus auf der andern Seite. Diese Umkehr des staatsphilosophischen und politischen Denkens in Deutschland, dieser Rückfall in die Gedankengänge der Aufklärung wurde begünstigt durch jene mächtige Bewegung, die seit Anfang der vierziger Jahre von Westen her in Deutschland hereinbrach und das deutsche Denken, das in den hohen Regionen des Idealismus ermattet war, in seine Fesseln schlug. Denn diese Bewegung, die unter dem Namen des französischen und englischen Positivismus bekannt ist, ist nichts anderes als die wiedererwachte Aufklärung; sie bestreitet den transzendentalen Ideen ihre Geltung als Regulative und Konstitutive der Wirklichkeit, hält sich nur an die Erfahrung und das sinnlich Gegebene und fragt nicht nach den Ideen, die diese Welt bedingen, sondern nach den Gesetzen, die wir in ihr erkennen können. August Comte und H. Spencer sind die Führer in dieser Bewegung. Ein Vorläufer aber war in gewissem Sinne in Deutschland, trotz seiner Metaphysik des Willens, Schopenhauer. Das zeigt sich nicht nur in seiner Rückkehr zu Kant, sondern vor allem in seiner Umdeutung der kantischen Kategorien aus den transzendentallogischen Erkenntnisformen in ein System physiologischer Funktionen, in seiner Ablehnung der idealistischen Geschichtsphilosophie und der Entfernung des Sinnes aus der Geschichte, womit die besondere empirische Welt des Geistes im Grunde vernichtet wird, und vor allem auch in seiner Rückkehr zu einer individualistischen Rechts- und Staatsauffassung. Schopenhauer weiß ja nichts mehr von der Nation als einer natürlich-sittlichen Lebenseinheit und vom Staate als der notwendigen Daseinsform dieser Einheit; er bestreitet vielmehr ausdrücklich die Realität der Nation, die ihm eine bloße »Abstraktion« ist, während ihm die Individuen allein »real« sind. Die Nation ist daher für Schopenhauer nur Vielheit, Menge von Menschen, nicht Einheit und demgemäß der Staat, ganz in der Weise der Aufklärung gedacht, eine Einrichtung, die die Einzelnen ersonnen haben, um den sich übertreibenden Willen der Einzelnen zu binden und dadurch das U n r e c h t l e i d e n zu verhindern [1]). Der Ausgangspunkt ist also für ihn ebenso wie für die ältere Aufklärung der ungehemmte Egoismus der Individuen, der durch den contrat social überwunden werden soll; es ist ein ins Pessimistische gewendeter Individualismus, der seiner Staatsauffassung zugrunde liegt. Und das kann ja auch gar nicht anders sein; denn auch seine Willensmetaphysik beruht auf einer Auffassung vom Willen, die durchaus individualistisch-psychologistisch begründet wird [2]).

1) Vgl. Schopenhauer, Werke II (Griesebach), S. 519; IV S. 405; I S. 443.

2) Vgl. auch I 446, II 680, 700 f., III 598 f., IV 170 ff., wo Sch. gegenüber dem Hegel-

Die Entwicklung, die der Staatsbegriff im deutschen Idealismus von Kant über Fichte zu Hegel durchgemacht hat, der sittliche Wille als Prinzip der Welt im Sinne Fichtes, die Entfaltung der organischen, universalistischen Staatsauffassung sind an ihm spurlos vorübergegangen. Den »Afterphilosophen« Hegel hat er überhaupt nicht begriffen. — In welchem Maße aber dieser staatsphilosophische Individualismus die Gemüter beherrschte und in den politischen Forderungen der erregten Zeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich geltend machte, das sehen wir nicht nur an den Verhandlungen des Frankfurter Parlamentes, an der zunehmenden Verständnislosigkeit gegenüber dem Universalismus Hegels, an Marx' und Engels Klassenstaatstheorie, die in Wahrheit eine individualistische Theorie gewesen ist, wenn man dieses Wort nur recht verstehen will, an Stirners Kampf um den Einzelnen und sein Eigentum, sondern das sehen wir vor allem auch an dem Revolutionär Richard Wagner, in dessen politischen Schriften der Geist zwar nicht des Kommunismus — wogegen er sich ausdrücklich verwahrt — aber doch eines sozialen Individualismus, wenn ich dieses Wort, so paradox es klingt, gebrauchen darf, in nicht zu verkennender Weise herrscht [1] [2].

Ich mußte dies voraus s c h i c k e n , weil ich es voraus s e t z e n muß, wenn ich mich nunmehr zu Nietzsche wende. Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Lage, die Nietzsche vorfand, als er anfing, eine be-

---

schen Universalismus die vollkommenste Verständnislosigkeit beweist, V 249, 257 f., wo sein Individualismus besonders kraß zum Ausdruck kommt.

1) Mit Unrecht pflegt man Individualismus und Sozialismus in Gegensatz zu stellen, wobei man mit dem ersteren den freilich unsozialen politischen Liberalismus, vor allem auch den wirtschaftlichen (Manchester-) Liberalismus meint. Versteht man unter Individualismus das, was im Text darunter verstanden worden ist, nämlich die Lehre, daß das Individuum vor dem Staat vorhanden und der letztere durch das erstere und um seiner Interessen willen geschaffen ist, so ist Sozialismus kein Gegensatz zum Individualismus, sondern nur eine besondere Erscheinungsform des letzteren. Vgl. darüber meine »Philosophie des Rechts« a. a. O., bes. S. 302 ff., 332 ff.

2) Ueber Richard Wagners soziale und politische Theorien vgl. vor allem seine »Gesammelten Schriften und Dichtungen« (herausgeg. v. Wolfgang Golther) Bd. I, S. 108 ff. (»Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtume gegenüber«), S. 118 (»Die Revolution«); Bd. III S. 8 ff. (»Die Kunst und die Revolution«), bes. S. 32, 34, 35 ff.; S. 42 ff. (»Das Kunstwerk der Zukunft«); Bd. VIII S. 3 ff. (»Ueber Staat und Religion«, eine Abhandlung von entschieden individualistischem Gepräge), S. 30 ff. (»Deutsche Kunst und deutsche Politik«, bes. S. 44 ff. mit satirischen Bemerkungen zu Hegel; 48 ff.; 97 ff. mit einer Polemik gegen den Nützlichkeitsstandpunkt in der staatlichen Volksbildung, die sehr an Nietzsche erinnert, S. 100 ff. (Der Staat als der Vertreter der »absoluten Zweckmäßigkeit«); S. 123 u. a. m. Die weitgehende Abhängigkeit Nietzsches von Wagner in ästhetischer und politischer Beziehung bedürfte einer eingehenden Darstellung.

wußte Stellung zur Welt einzunehmen und sich Probleme zu stellen: Es war eine Zeit der Aufklärung, in der der Positivismus herrschte, Schopenhauer aber der Modephilosoph der gebildeten Leute, der Denker, hinter den Kant ganz zurückgetreten war, während man für Hegels gewaltige Leistung jedes Verständnis verloren hatte. Es ist die Zeit des konstitutionellen Königtums, das auch in Preußen den Sieg über den Ständestaat davongetragen hat, die Zeit des Liberalismus der gebildeten Leute, in die Nietzsche hineingeboren wurde — und so ist es vielleicht auch einigermaßen begreiflich, daß das protestantische Pfarrhaus, in dem seine Wiege gestanden hat, und der Geist von Schulpforta seine Entwicklung nicht in andere Bahnen haben lenken können — um so weniger, als diesem Geiste des Jahrhunderts Nietzsches eigener Geist auf halbem Wege entgegenkam, sein eigener stürmischer Drang nach Eigenheit und Selbständigkeit, die ihn jede Fessel seines Subjektivismus als unerträglich empfinden ließ. So werden wir es denn auch verstehen können, wenn Nietzsche auch in den Anschauungen seiner Zeit vom Staate, also in den Gedankengängen des neuen Individualismus lebte — konnte er darin doch von den Göttern denen er in seinen frühen Mannesjahren huldigte, von Schopenhauer und Wagner, nur bestärkt werden. Und so zeigt sich Nietzsche in der Tat schon in seinen frühesten Schriften von dieser Theorie vom Staate — dessen Berechtigung und sogar Notwendigkeit freilich Schopenhauer und Wagner niemals in Zweifel gezogen hatten — beeinflußt, so sehr, daß er, der Basler Professor der klassischen Philologie und Kenner der Antike, auch die antike Polis nur durch die Brille des modernen Staatsindividualismus zu sehen vermochte.

II.

Das Gesagte darf freilich nicht mißverstanden werden. Wir finden bei Nietzsche zwar viele Aeußerungen über das Recht und den Staat; aber niemals finden wir eine eigentliche Theorie vom Staate. Das ist bei Nietzsche, dem geschworenen Feinde aller Systematik, ja im Grunde auch selbstverständlich. Vielmehr handelt es sich, gleichviel aus welcher Periode seines Schaffens sie stammen, stets nur um mehr oder weniger zusammenhängende Aphorismen, um Gedanken, die sich zudem weniger mit dem Staate selbst, als vielmehr mit den Gedanken der andern über den Staat und vor allem mit den politischen Standpunkten gegenüber dem Staat und den Forderungen der Parteien in bezug auf den Staat beschäftigen. Aber seine Stellungnahme zu diesen Auffassungen und

Forderungen der anderen ist nur denkbar unter der Voraussetzung einer bestimmten eigenen Auffassung vom Staate, die so den einheitlichen Hintergrund bildet für die bunte Vielheit seiner Aeußerungen und die, so viel Widersprüche wir in den letzteren finden mögen, doch immer im wesentlichen dieselbe geblieben ist, unberührt vom Wechsel der äußeren Ereignisse, unberührt auch von der Entwicklung, die sich bei Nietzsches philosophischem Denken im allgemeinen beobachten läßt. Die Einheitlichkeit seines geistigen Wesens, die trotz seiner Entwicklung über die bekannten drei Stadien hin [1]) die Kritik der Gegenwart mit Recht betont [2]), sie läßt sich auch bei unserm Gegenstand beobachten. Mag Nietzsche im Bann der Schopenhauerschen Metaphysik, mag er unter dem Einfluß der Positivisten stehen, mag er endlich in seinem Zarathustra sich zu seiner eigenen, gewaltigen Metaphysik des Lebens wenden — sein Werk ist stets der Ausdruck einer einheitlichen Persönlichkeit, und sie, der Grundton der unendlichen Melodie seines aphoristischen Denkens, läßt sich auch in seinen vielen Aeußerungen zum Problem des Staates erkennen.

Dieses leitende Motiv seines gesamten Schaffens ist der »Kampf gegen seine Zeit« [3]). Der »tiefe Haß gegen die Jetztzeit« hat ihm nach seinem eigenen Wort in der Geburt der Tragödie [4]) die Feder geführt und hält ihm auch bei seinen Betrachtungen über den Staat die Brille vor. Nietzsches Wesen ist das leidenschaftlicher Genialität; es ist der Kampf des Genies gegen eine in ihrem tiefsten Wesen ungeniale Zeit, des schöpferischen Lebens gegen das tote, geistlose Sein formelhafter Erstarrung. Als Gegenstück gegen diese tote Wirklichkeit erscheint ihm in seiner Frühzeit und auch noch später gelegentlich die griechische Antike, der er in romantischer Weise nachsinnt, während er später, wenn auch unter steter Nachwirkung antiker Vorstellungen, es unternimmt, die Menschheit von diesem Tode zu erlösen, einem neuen Sinn und Sein entgegenzuführen. Denn das ist das eigentliche Wesen des großen »Nihilisten« und »Amoralisten« Nietzsche, daß er die Welt, in der er lebt, in Stücke schlägt,

1) Vgl. Riehl, Fr. Nietzsche (5. Aufl.), S. 1 ff. R. Richter, Fr. Nietzsche, Sein Leben und sein Werk, 3. Aufl. 1917, S. 105 ff., 199 ff.; Düringer, Nietzsches Philosophie vom Standpunkt des modernen Rechts (2. Aufl.), S. 7 f.

2) Vgl. R. Oehler in den Erlanger »Akademie« I (1923); Gundolf in Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923; auch Bubnoff a. a. O. S. 38 ff.

3) Riehl a. a. O. S. 10; K. Hildebrandt, Wagner und Nietzsche in ihrem Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, 1924.

4) Nietzsches Werke (Naumannsche Ausgabe, entsprechend die Krönersche Großoktavausgabe) I S. 12.

um der Menschheit die Morgenröte eines neuen, wirklichen Lebens zu geben. Und je bewußter sich bei ihm dieses Ziel herausarbeitet, desto stärker wird bei ihm die Kraft der Negation; und diesem Wachsen der Verneinung im allgemeinen entspricht sein Verhältnis zum Staate: sein Kampf ist angeregt durch den modernen Staat, in dem er zu leben gezwungen ist; aber er richtet sich nicht eigentlich gegen diesen modernen Staat, wie Gundolf meint, sondern gegen den Staat an sich — notwendigerweise; denn sein Ziel kann er nicht durch den Staat, er sei wie er wolle, sondern nur gegen den Staat erreichen[1]). —

Freilich scheint dies noch nicht der Standpunkt seiner frühen Werke zu sein. Hier finden wir zwar schon Kritik am Staate, Ablehnung des Saates, wie er ist; aber diesem empirischen Staat wird anscheinend ein Idealstaat gegenübergestellt in der Forderung, »den Staat auf die Musik zu gründen« [2]), die den Reichsgerichtsrat Düringer [3]) so aus der Fassung gebracht hat. Es ist dabei wohl weniger an die Musik als die dionysische Kunst gedacht, die Kunst des Gottes des geheimnisvollen Urgrundes des Lebens, wie er sie in der »Geburt der Tragödie« aufgefaßt hat, als vielmehr an das Gesamtkunstwerk Richard Wagners, und so ist dabei der Staat nicht etwa als die organische Lebensform der Nation, die mit ihr lebt und wächst und schwindet, sondern vielmehr als das kunstvolle Gefüge menschlicher Gestaltungskraft gedacht, wie ja Nietzsche an anderer Stelle als Ziel des Daseins Dionysos, als Ziel des Staates Apollo nennt [4]), womit der Staat ausdrücklich aus der Sphäre des unmittelbar Lebendigen und unbewußt Werdenden hinausgerückt und in das Bereich der ordnenden Klarheit des Gedankens erhoben wird: es ist die *πόλις*, die sich unter der ordnenden Hand des Gottes aus dem Chaos erhebt, wie sich unter dem klingenden Spiel der Saiten die Steine zu Mauern und Türmen und Toren und Tempeln zusammenfügen, der Staat als Kosmos; der Staat wie er sein sollte und für den kritischen Betrachter Nietzsche leider nicht ist. Der Staat ist mithin wesentlich Kunstwerk, Gefüge; nicht Organismus, sondern Mechanismus; aus einzelnen Teilen zusammengesetzt; ein schönes, harmonisches Gebilde abwägender Gedanken; eine Begriffseinheit, keine Lebenseinheit; etwas was wir aus der Welt der Er-

1) Richtig Bubnoff a. a. O. S. 114 f., wo auch Nietzsches spätere Wandlung in seiner Bewertung des antiken Staates richtig gesehen ist. Vgl. dazu vor allem W. III S. 323 N. 232.

2) Unzeitgemäße Betrachtungen IV, W. I S. 529.

3) A. a. O. S. 33.

4) Werke IX S. 263; vgl. auch I S. 37 f., 51, 145.

scheinungen wegdenken könnten, ohne diese selbst zu zerstören. Aber immerhin ist Nietzsche noch nicht auf den Gedanken gekommen, dem Staate seinen Sinn überhaupt zu nehmen; in dieser Idee vom Staate ist nur der Staat seiner Gegenwart, nicht der Staat überhaupt verneint. Was aber dabei für uns von besonderer Bedeutung ist, das ist die individualistische Voraussetzung dieses Staates: der Staat als Gebilde der Götter oder der Menschen, aus Menschen bestehend, die dabei als einzelne gedacht werden und deren Einzelzwecke in Frage kommen. —

Daran darf uns die Kritik nicht irr machen, die Nietzsche an den individualistischen Parteistandpunkten seiner Zeit übt, die Schärfe, mit der er sich vor allem gegen Demokratie und Liberalismus wendet, von dem er behauptet, daß er in der Konsequenz zum Kommunismus führe [1]), was freilich nicht richtig gedacht ist, da der radikale Liberalismus der Anarchismus, aber nicht der Kommunismus ist, und gegen den Sozialismus, den er als den jüngeren Bruder des Despotismus bezeichnet. Liegt hier der Schluß nahe, daß in diesen Systemen eben der politische Individualismus verworfen und damit das Recht der höheren, universalistischen Auffassung vertreten werden soll, so kann doch bei näherer Betrachtung davon keine Rede sein. Denn ganz abgesehen davon, daß Nietzsche von diesem ideologischen Gegensatz wohl keine Ahnung gehabt hat: mit demselben Mißfallen wie gegen die individualistischen Systeme wendet er sich gegen den Konservativismus, dessen ideologischen, idealistischen Unterbau er überhaupt nicht kennt und den er ganz im vulgären Sinne nur als Reaktion, als »Streben nach einer unmöglichen Rückkehr« aufzufassen vermag [2]). Was bei dieser kritischen Musterung seine eigentliche Meinung ist, das ersehen wir klar genug aus einem Abschnitt seiner »Menschliches, allzu Menschliches« betitelten Aphorismensammlung der zweiten Periode, der die Ueberschrift trägt: »Ein Blick auf den Staat« und in dem er sich zum erstenmal mit den politischen Standpunkten seiner Zeit auseinandersetzt [3]). Schon das Motto, das er dieser Erörterung vorausschickt, läßt ersehen, um was es sich für ihn handelt: das Voltairesche Wort »quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu« [4]). Der Staat wird individualistisch aufgefaßt — Nietzsche hat überhaupt kein Bewußtsein davon, daß er auch anders aufgefaßt werden könnte, und seine Kritik an Hegel [5]) beweist vor allem, daß er das Wesen des Universalismus, die dialektische Ueberwindung des Gegensatzes von Indi-

1) W. IX S. 425.
2) In der »Götzendämmerung«, W. VIII S. 155.
3) W. II S. 323 ff. 4) N. 438 S. 325. 5) Vgl. z. B. IX S. 368.

viduum und Staat überhaupt nicht erfaßt hat — um vom Standpunkt eines ganz andersartigen Individualismus aus verurteilt zu werden. Das tritt uns schon in dieser Erörterung deutlich genug entgegen. Nietzsche tritt auf als der schlechthin Einzelne; nicht als Gattungsexemplar, als das durch Gattungsmerkmale bestimmte, individualitätslose Individuum der Aufklärung, sondern als der Mensch mit einer schlechthin nicht vertretbaren Eigenpersönlichkeit im Sinne der Romantik tritt er dem Staate gegenüber, den er als eine Massenveranstaltung mißbilligt und den er um so entschiedener mißbilligt, je mehr darin die Masse zur Geltung kommt. Der politische Individualismus führt den Individualisten Nietzsche nicht zur Begründung, sondern zur Verwerfung des Staates. Und gegen den Staat seiner eigenen Gegenwart richtet sich diese Kritik nur insofern, als dieser Staat für ihn die unverkennbare Tendenz hat, immer mehr eine Massenveranstaltung zu werden. Er erscheint ihm als ein Kompromiß mit der Demokratie und als die kommende Demokratie und diese als der zu Ende gedachte, konsequent entwickelte Staat seiner Zeit, und darin ist das Verdammungsurteil begründet, das er über diesen Staat ausspricht. Dabei paart sich in ihm in erstaunlicher Weise eine vollkommene Verständnislosigkeit gegenüber den politischen Systemen und den sie begründenden Ideologien mit den hellsten Lichtblicken auf die Natur des Menschen und die politischen Realitäten, die ihn manchmal geradezu als einen Seher erscheinen lassen, dem die Zukunft aufgeschlossen zu Füßen liegt. Wie wundervoll ist nicht seine Schilderung des »großen Mannes der Masse«, der »ihr in den Kopf setzt, daß ihr irgend etwas sehr angenehm wäre, um es ihr dann zu geben oder mit der größten Anstrengung für sie zu erkämpfen«[1]; wie richtig erscheint uns in unserer heutigen Drangsal das von ihm auf das Frankreich seiner Zeit berechnete Wort Mérimées, daß die republikanische Regierungsform der désordre organisé sei, den der Nachbar unterstütze, weil er »das feindliche Volk schwächer, zerrissener und regierungsunfähiger mache«[2], oder seine Erörterung über Religion und Regierung[3], wo der die Religion in seinem eigenen Interesse beschützende Absolutismus der Demokratie gegenübergestellt wird, die in der Regierung nichts anderes als »das Werkzeug des Volkswillens« sieht, der der alleinige Souverän ist, und die die religiösen Triebkräfte schwerer ausnützen kann, weil sie selbst aus der Aufklärung stammt, die diese Triebkräfte ihrer Kraft beraubt. So muß die Religion als Privatsache behandelt und dem Gewissen und der Gewohnheit jedes Einzelnen überlassen werden, was die weitere Folge hat, daß die

1) W. II S. 339 N. 460. 2) II S. 335 N. 483. 3) S. 344 N. 472.

Besseren und Begabteren die Religiosität zu ihrer Privatsache machen, welche Stimmung dann auch in dem Geiste der Regierenden die Oberhand gewinnt. Und so verwandelt sich die Stimmung der noch religiös gestimmten Menschen in eine staatsfeindliche, woraus sich dann für Nietzsche das Problem ergibt, ob die religiösen Parteien stark genug sind, das Rad zurückzudrehen, oder ob sich »die religionslosen Parteien durchsetzen und die Fortpflanzung ihrer Gegnerschaft einige Generationen hindurch, etwa durch Schule und Erziehung, untergraben und endlich unmöglich machen«[1]), wobei uns allerlei Schulreformpläne der Gegenwart vor Augen gerückt werden! Und wie nahe berührt uns die weitere Erörterung: Wenn die Verhältnisse so weit gediehen seien, lasse auch bei diesen Parteien die Begeisterung für den Staat nach; mit jener religiösen Verehrung, für die der Staat ein Mysterium sei, eine überweltliche Stiftung, sei auch das ehrfürchtige Verhältnis zu ihm erschüttert und werde er von den Einzelnen nur noch darauf angesehen ob er ihnen nützlich oder schädlich sein könne, und drängten sie sich mit allen Mitteln an ihn heran, um Einfluß auf ihn zu gewinnen! Und dann weiter: »Die Menschen und die Parteien wechseln, stürzen sich gegenseitig vom Berge herab, nachdem sie kaum oben angelangt waren; den Maßnahmen der Regierung fehlt die Bürgschaft ihrer Dauer.« »Niemand fühlt eine andere Verpflichtung gegen ein Gesetz, als die sich augenblicklich der Gewalt, die es einbrachte, zu beugen. Sofort aber geht man daran, es durch eine neue Gewalt, eine neu zu bildende Majorität zu unterminieren«. Zuletzt aber, meint Nietzsche, muß das Mißtrauen gegen alles Regierende, die Einsicht in das Aufreibende und Nutzlose dieser kurzatmigen Kämpfe, die Menschen zu einem ganz neuen Entschlusse drängen: Zur Abschaffung des Staatsbegriffs; die Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte in sich hinein — wir werden dadurch an Rousseaus Erörterungen über die Beseitigung der dem Staate gefährlichen Privatgesellschaften und an so manche unerfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete unseres heutigen Wirtschaftslebens erinnert — und die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson ist die Konsequenz und die Mission des demokratischen Staatsbegriffes: »Die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates«[2]). Die Aussicht freilich, die sich für Nietzsche daraus ergibt, ist ihm nicht in jeder Beziehung unerfreulich: er hofft darauf, daß die Klugheit und der Eigennutz des Menschen »eine noch zweckmäßigere Erfindung machen wird, als es der Staat — der Staat überhaupt! — ist und

1) S. 346 N. 472. 2) S. 348 f.

daß diese zum Siege über den Staat gelangen wird. Von welcher Art etwa diese Einrichtung wäre, darüber verrät uns freilich Nietzsche nichts. Wir ersehen aber daraus, daß der Staat für Nietzsche nicht etwa ein ewiges Wesen hat, das in dem sittlichen Dasein eines Volkes wurzelt, die vernunftnotwendige, unvergängliche und insofern freilich auch göttliche Lebensform eines Volkes, sondern in erster Linie »Einrichtung«, etwas willkürlich Geschaffenes, und im näheren eine ersetzbare Einrichtung, wie in der Aufklärung und noch bei Fichte und wieder bei Marx, für den der Staat der vergängliche Ueberbau der Gesellschaft ist, auf ihrer Differenzierung in Klassen beruhend und dazu bestimmt, in der allgemeinen Proletarisierung zugrunde zu gehen — auch dies eine Konsequenz des von Schopenhauer ererbten Individualismus. Aber diese den Staat zersetzende Funktion der Demokratie macht sie nicht etwa unserm Philosophen liebenswert; sie ist ihm vielmehr mit allen ihren Folgeerscheinungen die unerträglichste Staatsform, weil in ihr der Mensch als rein quantitative Größe am reinsten in die Erscheinung tritt. Das Gleichheitsprinzip beruht ja auf der Abscheidung des Individuellen am Menschen, auf seiner Verwandlung in eine zählbare, vertretbare Größe. Daher hat er sich auch mit der Demokratie allein eingehend beschäftigt; für den Liberalismus hat er kaum mehr übrig als die gelegentlich hingeworfene Bemerkung, daß liberal der auszeichnende Titel für mittelmäßig sei [1]). Und der Sozialismus ist ihm ja nichts weiter, als der zu Ende gedachte Demokratismus [2]), so daß sich seine Ablehnung auch ihm gegenüber aus seinem Ausgangspunkt begreift. Hat doch schon Kant die Demokratie als eine Form des Despotismus bezeichnet! So können wir es verstehen, wenn Nietzsche der Sozialismus nur »der phantastische jüngere Bruder des Despotismus« ist [3]), der eine Fülle von Staatsgewalt begehrt, wie sie nur je der Despotismus besessen hat und der diesen sogar dadurch überbietet, daß er »die formale Vernichtung des Individuums« erstrebt und »den zäsarischen Gewaltstaat seines Jahrhunderts wünscht und befördert«, weil er »sein Erbe werden möchte«. Der Sozialismus »braucht die alleruntertänigste Unterwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie sie vorher niemals existiert hat, und weil er nicht auf die alte religiöse Pietät gegenüber dem Staate rechnen kann, ist er »auf den äußersten Terrorismus« angewiesen. Deshalb treibt er den halbgebildeten Massen das Wort »Gerechtigkeit« »wie einen Nagel in den Kopf«, um ihnen vor dem Staate Mißtrauen einzuflößen, und das ist für Nietzsche das Gute an ihm [4]). Denn wenn seine

1) S. 350 N. 473.
2) S. 334 N. 451.
3) II S. 351.
4) S. 351.

rauhe Stimme den Ruf erschallen läßt: So viel Staat wie möglich, so dringt auch der entgegengesetzte Ruf mit um so größerer Kraft hervor: So wenig Staat wie möglich, und dies scheint Nietzsches eigene Meinung vom Staate zu sein. Nur führt ihn sein Weg nicht zum englisch-liberalen Staat, zum Justiz- oder Notstaat, dessen einzige Funktion ist, Gericht zu üben und die Menschenrechte zu sichern [1]), sondern überhaupt vom Staate weg; seine eigentliche Meinung ist nicht: so wenig Staat wie möglich, sondern: am besten überhaupt keinen Staat! Und vor allem ist ihm der Kultur- und Bildungsstaat seiner Jugend- und Mannesjahre verhaßt, der Staat der preußisch-liberalen Aera, der Staat, der angeblich durch seine Schulmeister die Schlacht von Königgrätz gewonnen hat; aber nicht etwa, weil es nicht Sache des Staates wäre, die Idee der Volksbildung zu verwirklichen, sondern weil ihm diese Idee selbst, der Gedanke, der Masse Kultur beizubringen, ein Greuel ist, »moderne Barbarei«, an deren Stelle er die Bildung und Steigerung des schlechthin Individuellen, der »einzelnen, hochwertigen Persönlichkeit« fordert [2]). Deshalb sind ihm auch alle staatlichen Bildungsanstalten und vor allem das Gymnasium widerwärtig und versichert er, es wäre etwas ganz anderes aus ihm geworden, wenn er nicht durch diese Massenbildungsanstalt hätte hindurchgehen müssen [3]). Freilich sind sie ihm noch aus einem anderen Grunde verhaßt: weil sie nämlich der Staat nicht um der Kultur willen, um seine Bürger in einen höheren Zustand des Seins zu versetzen, sondern um seiner selbst willen unterhält; weil sie das Individuum zur Gefügigkeit gegen den Staat erziehen und den wirklich höher stehenden einzelnen Menschen gewaltsam niederhalten sollen. Dabei tritt vor seine Seele nochmals ein anderes Bild vom Staat, ein Idealstaat, den er in sonderbar romantischer Weise in die Vergangenheit verlegt, indem er dem durch die Brille Wagners gesehenen Staat der Gegenwart »mit seiner Utilitätsrücksicht« [4]) den antiken Staat gegenüberstellt, von dem er behauptet, daß er »keinesfalls die Bildung nur gelten ließ, soweit sie ihm direkt nützlich war und wohl gar die Triebe vernichtete, die sich nicht sofort zu seinen Absichten verwendbar erwiesen« [5]). Während daher »der tiefsinnige Grieche« gerade deshalb gegenüber dem Staate »jenes

---

1) Gegen die richterliche Funktion des Staates s. den »Willen zur Macht«, W. XVI S. 194 Nr. 750.

2) W. IX S. 295 ff.; vgl. im Näheren S. 318, 324, 368 ff., 371 ff.

3) XI S. 557. Vgl. Bubnoff S. 123.

4) Vgl. Richard Wagner, D. Kunst und d. Politik (W. VIII), S. 97, 100, 123.

5) W. IX S. 369.

für moderne Menschen fast anstößige Gefühl der Bewunderung und Dankbarkeit empfand«, weil er erkannte, daß ohne solche »Not- und Schutzanstalt« auch kein einziger Keim der Kultur sich entwickeln könne, und daß seine ganze unnachahmliche und für alle Zeiten einzige Kultur gerade unter der sorgsamen und weisen Obhut seiner Schutzanstalten so üppig emporgewachsen war« und der Staat für ihn nicht »Grenzwächter, Regulator, Aufseher seiner Kultur«, sondern der »derbe, muskulöse, zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse war«, der »dem bewunderten, edleren und gleichsam überirdischen Freunde das Geleit durch die rauhe Wirklichkeit gab« und dafür seine Dankbarkeit erntete [1]), nimmt unser Staat für Nietzsche solche Dankbarkeit nicht deshalb in Anspruch, weil er sich seiner ritterlichen Dienste gegen die Bildung bewußt wäre — denn in dieser Beziehung ist nach Nietzsche seine Vergangenheit ebenso schmachvoll wie seine Gegenwart — sondern um die Bildung in seinen Dienst zu stellen und deshalb zu reglementieren. Und das ist notwendig, weil »diesem Staat der deutsche Geist ein Fremdling ist«, dieser Geist, der »aus dem innersten Kern der deutschen Reformation, der deutschen Musik, der deutschen Philosophie so wundersam zu uns redet [2]), weil dieser Staat infolge seiner Fremdheit gegen den deutschen Geist, der sich in seiner Höhe und Tapferkeit siegreich gegen die fremden Mächte behaupten würde, in seinem Kampf nicht etwa gegen diese fremden Mächte, sondern gerade gegen den »deutschen Geist« einen Bundesgenossen braucht, den er in der von ihm geleiteten »deutschen Bildung« zu finden glaubt. Hier steht also der hellenische Kulturstaat im Gegensatz zu dem preußisch-deutschen Zwangsstaat, und zwar, obwohl beide für Nietzsche eine »Not- und Schutzanstalt« sind.

Nicht ein Gegensatz in den Mitteln kommt also für Nietzsche in Frage; darüber wenigstens scheint er sich im klaren gewesen zu sein, daß die griechische Polis als »derber, muskulöser Kamerad und Weggenosse der überirdischen Kultur« sich derselben Mittel bedienen mußte, wie der barbarische preußische Staat, der Sieger von Königgrätz und Sedan. Und in der Tat hat ja das demokratische Athen des perikleischen Zeitalters Eroberungskriege geführt, die Städte des athenischen Bundes vergewaltigt, seine Philosophen hingerichtet und dgl. mehr, und wir von heute denken nur weniger an diese Mittel griechischer Politik, weil in der griechischen Staatslehre viel weniger von der Bia des Staates die Rede ist, als bei den Römern und einem Teil der modernen Staatsphilosophen.

1) IX S. 370. 2) IX S. 371.

Also um die Mittel handelt es sich für Nietzsche nicht. Sondern der Gegensatz zwischen dem barbarischen preußisch-deutschen Staat und dem der Griechen ist ein Gegensatz der Zwecke dieser Mittel: der erstere setzt sich als Selbst- und Endzweck und erniedrigt die Kultur dazu, ihm als bloßes Mittel zu dienen, Objekt zu sein, während der Staat nach Nietzsche nur Mittel zum Zweck der Kultur sein dürfte. Und hier zeigt sich wieder der Einfluß des politischen Individualismus und des Kulturindividualismus, der vor allem das Wesen des von Nietzsche mit so beißendem Hohn überschütteten Liberalismus ausmacht: Die Kultur eine Angelegenheit der Einzelnen und der Staat als ihr Mittel, als eine Einrichtung ohne eigenes Wesen, ohne eigenen Zweck, ohne eigenes Recht[1]). Im Grunde ist jedoch schon diese Gegenüberstellung von Mittel und Zweck verfehlt: denn wir erfassen den Staat als die schützende Schale eines lebendigen Volkes, das in ihm ebenso lebt und wirkt, wie in den anderen Gebilden seines Geistes, in seiner Kultur, in seiner Sitte und Gesittung, seinem Recht, seiner Kunst, Religion und Wissenschaft. Was nach Goethe von der Natur gilt, daß sie nämlich weder Kern noch Schale hat und beides mit einem Male ist, das gilt auch von der großen organischen Lebenseinheit der Nation, die in jeder dieser Lebensäußerungen zugleich lebt und schafft und in ihnen ihre Einheit bewahrt, und die, wenn sie versucht, ihre Bürger zu einem wirklichen Staatsbewußtsein zu erziehen, und dabei die Philosophie zu Hilfe ruft, damit nicht nur dem Staate, sondern sich selbst und im Staate gerade der Kultur zu dienen sucht. Freilich steckt auch in dieser Gegenüberstellung des antiken und des modernen Staates ein Körnchen Wahrheit, insofern nämlich bei den glücklicheren Griechen Staat, Nation und Kultur eine wirkliche, urwüchsige Einheit waren, aus demselben Boden und derselben Seele entsprossen, während bei uns in der Tat unser geistiges Leben ein Moment der Fremdheit in sich trägt, das sie aber nicht in Gegensatz nur zum Staate, sondern überhaupt zu unserm Volkstum stellt. Den Griechen konnte ihre Kultur niemals entfremdet werden; sie war ihr eigenstes Geschöpf, ihr eigenes, immer bewußter erfaßtes Wesen; und nur ein Moment dieses Wesens war ihr Staat und das noch nicht ganz

1) Bubnoff hat insofern a. a. O. ganz recht, wenn er es als den wesentlichen Inhalt des Nietzscheschen Werkes bezeichnet, alles, was die Kultur erhöhe, zu erhöhen, alles, was der Steigerung der Kultur im Wege stehe, zu bekämpfen. Aber der Fehler Nietzsches, der uns zwingt, auch diese an sich so löbliche Tendenz zu bekämpfen, besteht darin, daß auch die Kultur rein individualistisch aufgefaßt wird. So tritt der Genius bei N. aus der Nation heraus und in Gegensatz zu ihr, während er in Wahrheit nur die Verkörperung des Geistes und der Schöpferkraft der Nation ist.

erstorbene Pietätsverhältnis der Bürger zu ihm, die Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen — was Hegel natürlich viel besser verstehen konnte als etwa Jakob Burkhardt oder Nietzsche — während die Kultur, für die sich Nietzsche an dieser Stelle begeistert, zu uns Deutschen als ein Fremdling gekommen ist, der der Bevormundung und des Schutzes auf unserm Boden bedurfte, um hier zu gedeihen und einzuwurzeln, um sich mit dem deutschen Geiste zu vermählen und ihm die ihn veredelnde Form zu geben, in der er in unserer klassischen Dichtung und Philosophie uns überirdisch entgegentritt. Wie sehr diese Kultur des staatlichen Schutzes bedarf, zeigt ja unsere traurige Gegenwart, in der sie von dem seinem Wesen entfremdeten Staat und von der ihrer Besinnung beraubten Nation in gleicher Weise bedroht wird. Insofern also mag ein Gegensatz zwischen Staat und Kultur zugegeben werden; dieser findet sich aber in gleicher Weise, mehr oder minder stark herausgearbeitet, bei den andren Nationen der Gegenwart; denn nirgends in der modernen Welt, weder in unserer unmittelbaren Gegenwart, noch in dem Bismarckschen Preußen und Deutschland, noch bei den Engländern oder Franzosen, finden wir jene naive Einheit von Individuum und Gemeinschaft, von Staat und Kultur, die bei den Griechen einmal vorhanden, aber freilich gerade in der von Nietzsche so sehr bewunderten Sophistik in der Auflösung begriffen war.

Daß der Staat als der bewußte Wille einer Nation zu Dasein und Wirken, als Form des Lebens der Nation, nicht bloß ein Negativum, nicht bloß Schranke der Individualität des Einzelnen, wie es noch Kant nicht anders gewußt hat, sondern selbst ein Stück Gesittung, nicht ein bloßes Mittel zum Zweck der Kultur, sondern selbst Zweck, selbst Kultur, selbst Geist ist, Geist seines Volkes, das hat der überreizte Individualismus Nietzsches nicht begriffen. Und so ist es verständlich, daß Nietzsche sich auch in scharfen Worten gegen den Hegelschen Staatsbegriff wendet; denn Hegel ist gerade derjenige gewesen, der zuerst und klarer als irgend ein anderer Denker dieses über alle individualistische Staatsauffassung erhabene, transpersonale Wesen des Staates erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat. Dieser Denker, für dessen großartige Weite und Tiefe Nietzsche als ein Sohn der dekadenten Zeit nach dem Sturz des Hegelschen Systems freilich keinen Sinn gehabt hat, erscheint ihm nur als der dem Staate sich »in pompösen Wendungen« anbietende Bundesgenosse, der ihn als »absolut vollendeten ethischen Organismus« bezeichnet und als Aufgabe der Bildung für jedermann hinstellt, »den Ort und die Lage ausfindig zu machen, wo er dem Staate am nützlichsten diene«, so daß sich Nietzsche

nicht darüber wundern kann, wenn der Staat einem solchen Bundesgenossen um den Hals fällt und ihm mit seiner barbarischen Stimme zuruft: »Ja Du bist die Bildung, Du bist die Kultur«[1]). Darum fort mit diesem Staat, der die Bildung vielmehr ertötet, indem er sie zum Allgemeingut machen will, indem er sie zum Mittel für sich als den Selbstzweck erniedrigt. Wie dem staatlichen Weg zur Allgemeinbildung[2]), der niemals zum Ziele führt, der nur den modernen Bildungsphilister, den Liberalen seiner Zeit hervorzubringen vermochte, der andere Weg gegenübergestellt wird, der »schwieriger, verschlungener und steiler ist«, aber »zur Bildung und Erhebung der Persönlichkeit des Einzelnen führt«, zu einer wirklichen Wiedererweckung des Hellenentums, so dem angeblichen preußisch-liberalen Bildungsstaat das Ideal des hellenischen Kulturstaates, der sich ausschließlich als Mittel zum Zweck des Einzelnen, d. h. des zu erzielenden höchsten Individuums, betrachtete. Auch dieses Entweder-Oder in seiner harten Ausschließlichkeit ist charakteristisch für den Individualismus Nietzsches und für den politischen Individualismus überhaupt. Er bewegt sich in der Alternative: entweder ist das Individuum Selbstzweck, Subjekt; dann muß der Staat ihm Objekt, Mittel zu seinen Zwecken sein; oder der Staat ist Subjekt — dann drückt er das Individuum zum Objekt herab. Nietzsche hat erkannt, daß dies das Wesen des Sozialismus ist, wie es auch englische und französische Sozialisten erkannt und bekannt haben. Es ist ein Paradoxon, daß der extreme Individualismus zur Vernichtung des Individuums führt: das Individuum als Objekt des Staates und in ihm — der Masse. Aber freilich hätte Nietzsche bei Hegel lernen können, daß der Gegensatz von Individuum und Staat nicht antithetisch, sondern dialektisch ist; daß der Einzelne dem Staat überhaupt nicht in der Weise gegenübersteht, wie es der Individualismus voraussetzt, sondern daß zwischen beiden ein organischer Zusammenhang wechselseitiger Bedingtheit besteht, so daß der Einzelne durch den Staat nicht lediglich beschränkt und gehemmt, son-

1) IX S. 372.

2) Gegen die »allgemeine Bildung« vgl. Nietzsche, Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, W. IX S. 295 ff., und vor allem die Vorarbeiten dazu S. 421, 425 f., wo die allgemeine Bildung als Vorstufe des Kommunismus bezeichnet wird. Wenn Nietzsche dazu bemerkt, es sei ihm als Tendenz der Arbeiterbildungsvereine bezeichnet worden »Bedürfnisse zu erzeugen«, so erinnert mich dies an einen Pädagogen, der auf meine Bedenken, ob der Arbeiter überhaupt das Bedürfnis habe, die Volkshochschulen zu besuchen, erwiderte, wenn das nicht der Fall sein sollte, so müsse man ihm eben dieses Bedürfnis »anerziehen«. Die Entwicklung unserer mit so viel Lärm und Hingebung ins Leben gerufenen Volkshochschulen von der Revolution bis zur Gegenwart hat mir jedenfalls recht gegeben.

dern vielmehr zugleich befreit und erhöht und so erst zu seinem Sinn und Wesen gebracht wird. Die Bildung der Einzelpersönlichkeit kann nicht zur Verneinung des Staates führen, sondern muß zum Staate hinführen, weil dieser Staat nicht etwas Zufälliges und Entbehrliches, sondern eine Lebensäußerung der Gesamtheit ist, in der und durch die allein der Einzelne lebt. Deshalb ist auch der Gegensatz der Zwecke, den Nietzsche voraussetzt, imaginär: es ist kein vernünftiger Zweck der Einzelnen denkbar, zu dem der Staat in Gegensatz stehen müßte, und kein wirklicher Zweck des Staates, der nicht zugleich Zweck seiner Bürger wäre. Da der Staat selbst ein Stück des geistigen Wesens der Gesamtheit ist, die wir ein Volk nennen, muß der Weg der Bildung zum Staate führen, und jede Stufe, die auf diesem Wege erreicht wird, ist ein Glied in der Kette der geistigen und sittlichen Entwicklung des Volkes, Aeußerung seines organischen Lebens, wie der Staat selbst mit allen seinen Einrichtungen, zu denen auch seine Bildungsanstalten gehören. Aber freilich mußte gerade der Individualismus des gebildeten und politisch denkenden Publikums des 19. Jahrhunderts zu einem Ideal allgemeiner Bildung führen, das weit entfernt von der Idee einer wahren Volksbildung ist, die nicht abstrahiert und verallgemeinert, sondern vielmehr individualisiert und differenziert, die dem Einzelnen seiner Eigenart entsprechend wie seine Stellung im Staate so auch in der geistig-sittlichen Volksgemeinschaft anweist, eine Stellung, die seinem Wesen, seinem Beruf, im lutherischen Sinne des Wortes, entspricht und die ihn erst zu einem lebendigen Glied im großen Lebenszusammenhange des Volkes macht. Auch dafür fehlt Nietzsche, trotz seiner Schwärmerei für die antike *Πόλις* das Verständnis.

Diese Gesichtspunkte aber eröffnen uns das Verständnis für den großartigen Paean, den Nietzsche im »Zarathustra« unter dem verheißungsvollen Titel »Vom neuen Götzen« gegen den Staat anstimmt und den wir als das hohe Lied des Nietzscheschen Personalismus bezeichnen können [1]:

»Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder, da gibt es S t a a t e n.

»Staat? Was ist das? Wohlan, jetzt tut mir die Ohren auf; denn jetzt sage ich Euch mein Wort vom Tode der Völker.

»Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ich, der Staat, bin das Volk«. Es ist der Staat als der Leviathan des Hobbes, das Ungeheuer, das

---

1) W. VI S. 69 ff.

die Menschen frißt, dem seine Untertanen bloß Mittel sind, und die Lüge ist für Nietzsche, daß der Staat die Nation sei:

»Lüge ist es! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben.

»Vernichter sind es, die stellen Fallen auf für viele und heißen sie Staat: sie hängen ein Schwert und hundert Begierden über sie hin.« —

Nicht Glaube, Liebe, Leben also, die ganze Wirklichkeit des Lebenszusammenhanges eines Volkes, sondern das Schwert, die Gewalt, eine Falle für die Menschen ist der Staat, das Schwert, das Leben zerstört, die Menschen bedroht und bezwingt.

»Wo es noch ein Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.

»Dieses Zeichen gebe ich Euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen, und was er auch redet, er lügt, und was er auch hat, gestohlen hat ers.

»Viel zu viele werden geboren: für die Ueberflüssigen ward der Staat erfunden.«

Wieder also der Gedanke, daß der Staat von Menschen willkürlich geschaffen sei, aus der Sklavenmoral der Vielzuvielen entstanden, das Hemmnis für den wahren Menschen, den er freilich auch in seinen Bann zu ziehen sucht:

»Ach, auch in Euch, Ihr großen Seelen, raunt er seine düstern Lügen! Ach, er errät die reichen Herzen, die gerne sich verschwenden.«

Und wieder ist es Hegel, gegen den sich die Spitze seines Hohns deutlich genug wendet:

»Auf Erden ist nichts Größeres als ich: der ordnende Finger Gottes« — also brüllt das Untier«.

Das ist Hegels Lehre von der Göttlichkeit des Staates, die Nietzsche auch an anderer Stelle bekämpft, der er den Leviathan des englischen Aufklärers gegenüberstellt, den Staat, der selbst nur Mittel für die Zwecke der Einzelnen sein sollte, wie es der Individualismus verlangt, und der die Einzelnen zn seinen Objekten macht, indem er sich lügnerisch als Selbstzweck, als göttliches Wesen ausgibt.

»Ködern will er mit Euch die Vielzuvielen! Ja ein Höllenkunst-

stück wurde da erfunden, ein Pferd des Todes, klirrend im Putz göttlicher Ehren.

»Ja ein Sterben für viele wurde da erfunden, das sich selber als Leben preist, wahrlich ein Herzensdienst allen Predigern des Todes.«

»Staat nenne ich es, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme; Staat, wo der langsame Mord aller — das Leben heißt.«

»Seht mir doch diese Ueberflüssigen! Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl — und alles wird ihnen zu Krankheit und Ungemach!«

»Reichtümer erwerben sie und werden ärmer damit. Macht wollen sie und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld — diese Unvermögenden!« — — — —

Und er weist den wahrhaft freien Menschen weg von diesem Götzen und der »Götzendienerei der Ueberflüssigen«:

»Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht. Frei steht noch großen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird um so weniger besessen: Gelobt sei die kleine Armut!

»Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.

»Dort wo der Staat aufhört — — so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr nicht den Regenbogen und die Brücken des Uebermenschen?

»Also sprach Zarathustra«[1]).

III.

Es ist also nicht ein bestimmter, geschichtlich gegebener Staat, etwa der Staat Bismarcks, das Deutsche Reich nach 1870, obwohl er sich oft genug mit bittern Worten von ihm abwendet, oder die kleine Baseler Republik, in der zu wirken ihm immer unerträglicher wurde, sondern es ist doch wohl der Staat überhaupt, gegen den sich seine Anklage und die Geißel seines Spottes richtet; hinter dem vorhin zitierten Worte: »So wenig Staat wie möglich« verbirgt sich die Parole: los vom Staate — für jeden, der sich als »den Einzelnen« fühlt und sich berufen glaubt, den Uebermenschen aus sich zu gebären [2]). Denn wenn ihm dies der Sinn des

1) Vgl. auch noch den Abschnitt »Von großen Ereignissen«, W. VI S. 194.

2) Daher weist Nietzsche gelegentlich der Kunst die Aufgabe zu, den Staat zu ver-

Menschen ist, so ist ihm der Staat Barbarei — und der Staat, der ihm gelegentlich vorschwebt und den er in die rosigen Farben des klassischen Altertums kleidet, der liegt nicht in der Ferne der Vergangenheit, sondern in der Ferne der Idee und ist dadurch von vorherein jeder positiven Kritik unterzogen. Der Staat der Wirklichkeit, den er vorfindet, wohin er blickt, ist ihm ein bloßes Instrument zur Erhaltung der Mittelmäßigkeit, eine Schutzanstalt für die niedrig Geborenen, ein Erzeugnis der Sklavenmoral, wie Religion und Moral des Christentums und vieles andere. Um diese dem wahren Leben feindlichen Elemente am Leben zu erhalten, ist der Staat erfunden worden, »das kälteste aller Ungeheuer«, das das Leben nicht schützt, sondern zerstört. Mag selbst einmal der Staat die Schöpfung kriegerischer Gewaltmenschen gewesen sein, »mit einem Gewaltakt beginnend und aus Gewaltakten bestehend«, »einer Eroberer- und Herrenrasse«, die »unbedenklich ihre furchtbare Tatze auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose Bevölkerung legt«, jedenfalls ist aus diesem Gewaltstaat, in dem wir wohl den Obrigkeitsstaat der negativen Staatskritik, vor allem den Klassenstaat des Marxismus, wiedererkennen dürfen, in die Hände der Vielzuvielen gelangt, die ihn ihren Masseninstinkten dienstbar machen. Denn dieses Werkzeug der Vielzuvielen ist er nicht immer gewesen: »Dergestalt beginnt ja der Staat auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist

nichten — IX S. 72, vgl. S. 368, IV 173 — und predigt er, der anderwärts die reinigende und befreiende Macht des Krieges preist — vgl. Taschenausgabe I S. 218 f., III S. 355, X S. 7, 8, III S. 329 — den Frieden, damit »das neu angefachte Staatsgefühl wieder einschlafe« — auch in dieser Hinsicht ein Prophet ohnegleichen! — Er haßt jede machtvolle Erscheinung des Staats, wie den der Preußen und der Römer und stellt für die von ihm ersehnte geistige Aristokratie die Forderung auf: »sich Freiheit von dem Staate zu verschaffen, der jetzt die Wissenschaft im Zaume hält« (IX S. 309). Auf seiner letzten Stufe ist ihm der Staat bloßer Wille zur Macht, aber leider Wille der Vielzuvielen, zur Macht über den Herrenmenschen, und deshalb kann er in ihm »kein Werkzeug der Vergeltung« sehen — XIII S. 194, XVI S. 194 —, weil das Kleine kein Maßstab für das Große sein kann. So ist ihm der Staat, so wie er nun einmal ist, nur ein kümmerlicher Ersatz für den »höheren Menschen«, dessen Autorität »sich selbst beweist« und der kraft seines Rechts auf sein Herrentum die Masse mit mehr Recht und besser im Zaume halten könnte als der Staat. Vgl. XIV S. 66 (N. 131). Auf das Problem, wie Nietzsche über den Krieg gedacht hat, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Leider scheint mir hier gerade Bubnoff (S. 111 ff.) zu versagen, wenn er versucht, eine einheitliche Auffassung zu konstruieren. In Wahrheit streiten sich bei Nietzsche eine heroische und eine pazifistische Auffassung, von denen die erstere mit seinem Uebermenschentum, die letztere mit Franzosentum, Positivismus und Aufklärung zusammenhängt, die ihn ja zu seinen utopischen Ideen vom europäischen Ueberstaat und von dem moralischen Sieg des sich selbst entwaffnenden Militärstaates führen.

abgetan, welche ihn mit einem Vertrag beginnen läßt. Wer befehlen kann, wer von Natur Herr ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt, — was hat der mit Verträgen zu schaffen?«[1]) Nur stellt die heutige negative Kritik diesem Gewalt- und Obrigkeitsstaate als dem Staat, wie er nicht sein soll, einen andern Staat, den sog. Volksstaat, gegenüber, wobei sie freilich nicht sieht, daß der Gegensatz imaginär ist[2]), während es für Nietzsche das Wesen des Staates überhaupt ist[3]), der zunächst die Vielzuvielen zu Paaren treibt und der Herrschaft des Herrenmenschen unterwirft, und der dann die Schärfe seines Schwertes gegen die Vielzuwenigen, gegen die Nietzsche, wendet, um sie zu hindern, über die anderen hinauszuwachsen. — Weil ihm dies als das Wesen des Staates erscheint, ist ihm der »Kulturstaat« bloß »eine moderne Idee«[4]) und meint er, daß alle großen Zeiten der Kultur Zeiten des politischen Niederganges gewesen seien und daß, was groß im Sinne der Kultur gewesen sei, unpolitisch, selbst antipolitisch gewesen sei. Und kraft dieser Erkenntnis bezeichnet er sich selbst als den »letzten antipolitischen Deutschen«[5]). Deshalb beklagt Nietzsche auch die Völker, die »große Politik treiben«, weil sie fortwährend eine Menge der hervorragendsten Talente »auf dem Altar des Vaterlandes opfern«, während ihnen früher andere und höhere Wirkungskreise offen standen: das Material, aus dem der Kulturmensch im Sinne Nietzsches hätte gebildet werden können, wird so zu einem niedrigen und unwürdigen Zweck verbraucht. So wie die Dinge liegen, gehört fortan »jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an; die Fragen des öffentlichen Wohles verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herzmaterial jedes Bürgers«, und die Folge ist, daß das politische Aufblühen eines Volkes »eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, die große Kon-

1) Vgl. auch XIII S. 194 (N. 430); IX S. 154 (über »den entsetzlichen Ursprung des Staates« — »die Gewalt gibt das erste Recht«) — aber auch II S. 330 f. (N. 446): »Ohne Vertrag kein Recht.«

2) Weil der Staat weder das Volk, noch die Obrigkeit, beide für sich allein gedacht, ist, sondern die Einheit des Volkes, die in dem staatlichen Organismus mitsamt seiner Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Vgl. m. »Philosophie des Rechts« S. 290 f., 483 ff.

3) Wobei freilich dunkel bleibt, wie sich damit seine Auffassung vom Wesen der griechischen Polis verträgt.

4) Götzendämmerung, W. VIII S. 111. Bemerkenswert die entgegengesetzte Auffassung R. Wagners, Ges. Schriften VIII S. 41.

5) Warum ich so weise bin, Ecce homo, W. XV S. 13.

zentration und Einseitigkeit erfordern, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht«, wobei die Frage für Nietzsche ist, »ob sich diese Blüte und Pracht des Ganzen lohnt, wenn ihr alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen«[1]). Das ist das einzige Interesse, das ihn bei seinen politischen Betrachtungen leitet: die Emporzüchtung des Menschen zum Uebermenschen, die eine Angelegenheit des Einzelnen, vielleicht des Einzigen unter vielen ist: alles was diesem Ziel dienen kann, wird mit Inbrunst bejaht; alles was dem Herdentiere dient, mit Leidenschaft bekämpft. —

Und so kommen wir zu dem Ergebnis: Nietzsche ist Individualist, und das konnte auch gar nicht anders sein: sowohl seine Abhängigkeit von den Strömungen und den führenden Geistern seiner Zeit, wie sein eigenes Wesen führt ihn mit Notwendigkeit zum Individualismus hin, und dieser Trieb in ihm ist so stark, daß er darüber jedes Verständnis für eine andere und höhere Auffassung vom Staate verliert. Er vermag überhaupt nur die Einzelnen zu sehen; der Staat selbst bleibt ihm verschlossen; er »sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht«. Immer sind es ja auch im Grunde die Menschen, die sein Interesse erwecken, nicht der Staat mit seinen Einrichtungen, und diese Menschen kann er als ein Kind seiner Zeit auch nur als Einzelne betrachten — darin in Uebereinstimmung mit dem Psychologismus und Positivismus seiner Zeit — vielleicht durch irgendein Interesse zusammengebunden, wie es im Begriff der Klasse zum Ausdruck kommt, aber niemals als Glieder eines einheitlichen organischen Wesens. Und so stehen ihm auch in den politischen Kämpfen nicht Ideen gegeneinander, sondern Menschen gegen Menschen. Damit hängt es auch zusammen, daß er auch der sozialen Frage, die nach ihm diesen Namen mit Unrecht führt, kein Verständnis entgegenbringt[2]); daß sie ihm im wesentlichen eine Machtfrage ist[3]) und daß er den Sozialismus verwirft, weil er »die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt«. Der Staat ist ihm Macht in den Händen dieser oder jener Menschen oder Menschengruppen, die sie mißbrauchen, und wenn der Sozialismus, der auf seiner individualistischen Grundlage das Individuum zu vernichten droht, trotz dieser Konsequenz zu irgend etwas gut ist, so ist es für Nietzsche eben

---

1) II S. 360.

2) W. IV S. 255 (Morgenröte Nr. 262); VIII S. 153 (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen Nr. 40).

3) W. III S. 330, 350.

diese Konsequenz, die imstande sein soll, »uns vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflösen«, uns also vom Staate wegzuführen.

Der Individualismus Nietzsches ist also von eigener Art. Wir finden bei ihm keine der individualistischen Parteiideologien wieder; seine Auffassung führt vielmehr gänzlich über sie hinaus. Man hat Nietzsche oft genug einen Anarchisten genannt und auch ich habe ihn früher einmal als solchen bezeichnet [1]); aber es ist mir heute nicht zweifelhaft, daß diese Klassifikation das Richtige nicht trifft [2]). Was Nietzsche mit dem Anarchismus gemein hat, das ist sein positivistischer Individualismus: beide gehen vom Einzelwillen als der psychologischen Gegebenheit aus, beide lehnen eine idealistische Begründung des Staates ab, so daß es für sie weder eine Idee des Rechtes gibt, die die Geltung von Staat und Recht verbürgen würde, noch eine wirkliche »Gerechtigkeit«; für beide ist die Rechtsfrage stets eine Machtfrage und hat jeder so viel Recht als er durchzusetzen vermag und ist in Wahrheit die Substanz des Staates der Wille, der Wille zum Leben, der in Nietzsches späteren Werken als Wille zur Macht auftritt. Aber wenn Nietzsche und die Anarchisten sich von diesem Standpunkt aus vom Staate abwenden, so geschieht dies aus völlig verschiedenem Interesse: der Anarchismus denkt dabei an die Vielen, Nietzsche an den Einzelnen. Für den Anarchismus ist die Rechtsordnung und der Staat Fessel des freien, unbeschränkbaren Willens des Einzelnen und damit Unrecht, Widersinn; Stirner zerstört den Staat, damit jeder zusehe, wie viel er im Kampf gegen den andern behaupten könne; und er weist damit a l l e n als Eigentum das zu, was sie behaupten können; — Nietzsche ist der Staat dagegen unerträglich, weil er in ihm ein Hemmnis der Kultur, der Bildung des Herrenmenschen erblickt, die Organisation aller Einzelnen gegen den Einzelnen, der vielleicht die Hoffnung in sich trägt, den Uebermenschen zu gebären, und wäre ihm daher der Staat recht, sofern er Mittel für den Herrenmenschen wäre, die Herdenmenschen im Zaume zu halten und sich über sie zu erheben. Es handelt sich für ihn also nicht, wie für den Anarchismus, um die kategorische Bekämpfung des Staates um der Einzelnen willen, sondern er vindiziert dieses Recht, dem Staate den Rücken zu kehren und außerhalb seiner sein eigenes Leben zu leben, nur dem Menschen, in dem die Idee des Menschen wirklich wurde, der sich über die Masse, über die Gesellschaft mit ihren Flach-

---

1) Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit (Beiträge zur Philosophie des d. Idealismus, Beiheft 8, 1921) S. 8.

2) Vgl. auch K. Diehl, Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, 4. Aufl., 1922, S. 94; Bubnoff S. 123.

heiten und Niedrigkeiten erhebt und den Mut hat, einsam zu sein, dem Uebermenschen Friedrich Nietzsche. Und so müssen wir diese Staatsfeindschaft Nietzsches als eine Klasse für sich betrachten: er denkt nicht an die Bildung eine Partei und die Durchführung eines Programms durch sie, sondern an die bewußte Parteilosigkeit im höchsten Sinne, an einen politischen Solipsismus. Denn auch von Aristokratismus können wir nicht reden, da auch dieser wieder die Geltung einer Klasse, einer Vielheit gegebener Menschen, voraussetzt.

IV.

In die Zeit seines Werdens, in die Zeit, wo Nietzsche als jugendlicher Professor in Basel den Geist des Altertums gegen alle Nützlichkeitserwägungen preußischer Staatspädagogik und gegen den Ungeist des entarteten Gymnasiums zu neuem Leben zu erwecken suchte, in der er es wagte, sich auf den Schultern Schopenhauers und Wagners über die gemeine Wirklichkeit zu erheben und allmählich über sich selbst hinauszuwachsen, fällt die Gründung des deutschen Reiches. Das gewaltige Ereignis, das dem deutschen Volke die Erfüllung seiner heißesten Wünsche zu bringen schien und von deutschen Dichtern in begeisterten Tönen besungen wurde, hat auf Nietzsche kaum einen Eindruck gemacht und sein politisches Denken jedenfalls in keine andere Richtung gelenkt. Nicht die Erfassung des Wesens des Staates als der Lebensform der Nation, nicht Bejahung des Staates auf dieser Grundlage ist für ihn die Folge dieses Ereignisses, das für die meisten seiner Zeitgenossen ein ungeheures Erlebnis war; vielmehr führt ihn sein Weg mit unheimlicher Konsequenz von seinem übersteigerten Individualismus aus zur vollkommenen Negation. Diese Entwicklung können wir nur begreifen aus der Persönlichkeit des Philosophen heraus, die in dem Individualismus seiner Zeit den fruchtbarsten Nährboden fand, aus seiner Persönlichkeit, die in ihr gerade ihre Geschlossenheit und Einheitlichkeit erweist. Suchen wir das Wesen dieses dämonischen Geistes zu erfassen — wir können es mit seinem eigenen, am Anfang meiner Ausführungen bereits erwähnten Worte: es ist »der tiefe Haß gegen seine Zeit«. Das ist in der Tat der einheitliche Grundton seines Lebenswerkes und seines Lebens, das in einem rastlosen Kampf gegen sein Säkulum besteht und sich darin erschöpft. In keinem seiner Werke kommt dieser Grundton klarer zum Ausdruck als in seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, und in keiner von ihnen klingt er mächtiger durch das reiche Gefüge seiner Töne, als in seiner

Polemik gegen D. Fr. Strauß als Typus des deutschen Bildungsphilisters, des Liberalen seiner Jugendzeit, in dessen Figur er der Genielosigkeit ein ragendes Denkmal gesetzt hat. Und das ist die Tragödie seiner Jugend, daß er erkennen mußte: die Genien, die ihn aus den Niederungen eines müde gewordenen Geistes in Regionen der Höhe und Freiheit führen sollten, Schopenhauer und Wagner, waren selbst Söhne dieses Geistes, aus ihm gebildet und ihn weiter bildend, und der Bund mit ihnen mußte seinem nach der Höhe verlangenden Geiste zur erstickenden Fessel werden. —

Es ist dies aber nicht das einzige tragische Moment im Leben des Einsiedlers von Sils Maria. Im Grunde ist sein Leben eine einzige Tragödie, ein erschütterndes Schauspiel für den teilnehmenden Zuschauer. Diese Tragik besteht darin, daß er das Jahrhundert, das aus seinem eigensten Temperament bekämpfen zu müssen sein Schicksal war, als ein Sohn dieses Jahrhunderts nur mit den Mitteln dieses Jahrhunderts bekämpfen konnte. Jene Flachheit, gegen die er die Pfeile seiner Kritik versendet, ist ja nichts anderes als der Geist des Positivismus, der Ungeist also, der den Geist aus der Welt vertrieben hat, den er selbst der Welt zurückgeben möchte, wenn er die Tragödie, den Staat aus dem Geiste der Musik wiedergeboren zu sehen wünscht — und die Pfeile seiner schmerzvollen Kritik, was sind sie anderes als die Mittel, die ihm die Wissenschaft seiner Zeit, der Naturalismus, Psychologismus, kurz der Positivismus seiner Zeit, in die Hand gegeben hat? Wer Recht und Staat mit den Mitteln der analysierenden Naturwissenschaft zu erfassen sucht, wird sie auflösen, aber nicht zu ihrem Wesen gelangen; denn es ist nicht das sinnlich Gegebene, sondern der Sinn dieses Gegebenen, was wir suchen müssen, und der sich nur einer besinnlichen Betrachtung erschließt. War die Krankheit der Zeit, die Nietzsche so schwer leiden machte, ihre Ideenlosigkeit, so konnte sie nicht mit den Mitteln der Ideenlosigkeit bekämpft werden. Statt den Weg zurück zur Idee und zum Geiste zu finden, statt in der bedingten Form des deutschen Idealismus den ewigen Kern zu entdecken und wieder zu beleben, hat Nietzsche nur, was er vorfand, zersetzt und ertötet und auch das Wenige, was von jenem Geiste in seinem Deutschland noch lebendig war, dem Untergang entgegengeführt. Auf dem Felde einer neuen Sophistik und Skepsis, das er selbst bebaute, konnte die Frucht nicht wachsen, nach der er dürstend verlangte. So war schon das Ziel, der Uebermensch des Zarathustra, von seinem Blickpunkt aus falsch gesehen. Der Uebermensch konnte nicht in der Wiege des Individualismus zur Welt kommen. Nicht das war die

Aufgabe, ein Exemplar zu züchten, das über die Masse seiner Mitmenschen ins Gigantische und Dämonische hinauswuchs und der Träger einer immerhin dunkel verhüllten Zukunft der Menschheit würde — sondern die Idee des Menschen wieder zu entdecken und zu erkennen, daß das geschichtliche Leben der Menschheit in ihren Nationen und Staaten den Sinn hat, diese Idee in den verschiedenen und wechselnden Verhältnissen der empirischen Welt zu entfalten, und daß gerade das Ersterben dieses Gedankens in der Zeit des Positivismus jene Atmosphäre der Verwesung erzeugte, in der Nietzsches lebendiger Geist nicht atmen konnte. — Und deshalb will es mir nicht scheinen, als ob die Beschwöaung dieses Geistes uns aus unserm Jammer erlösen könnte. —

Ein Zeitgenosse Nietzsches, der Schweizer Spitteler, hat in seinem Prometheus die Tragödie des titanischen Menschen geschildert, der seine Bindungen zerreißt, um eigene Wege zu gehen und sich selbst das Gesetz seiner Eigenheit zu geben. Die Tragik Nietzsches liegt tiefer und ist gewaltsamer. Nicht daß er selbst aus seiner Welt heraus verlangte und in seiner Einsamkeit und an ihr zerbrach, ist sein Schicksal — das möchte er mit vielen gemeinsam haben; sondern daß er mit den Mitteln, die seiner Befreiung aus diesem Gefängnis dienen sollten, sich nur immer fester in seine Bande verstrickte. Und so schwebt mir, wenn ich Leben und Werk Friedrich Wilhelm Nietzsches überschaue, das Bild eines andern Prometheus vor: der Prometheus Böcklins, der Mensch von übermenschlichen Ausmaßen, der nach dem Himmel trachtet und dessen ohnmächtige, fressende Qual darin besteht, daß er an die Erde gefesselt bleibt.

ROBERT VISCHER UND DIE KRISIS DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM LETZTEN DRITTEL DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES IRRATIONALITÄTSPROBLEMS

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Die Aufgabe der Geistesgeschichte ist eine doppelte. Sie hat Zusammenhänge, Linienzüge, Strömungen herauszuarbeiten und sie hat Persönlichkeiten darzustellen, menschliche Individuen. Beides hängt so eng zusammen, daß man die Persönlichkeiten geradezu nach dem Verhältnis einteilen kann, in welchem sie zu den Strömungen stehen. Sie sind entweder Repräsentanten eines Linienzuges. Oder sie wandeln sich und gehören mehreren Zeiten an. Oder, auch diese dritte Möglichkeit besteht, sie sind Bahnbrecher, die genau dort, wo geistige Richtungen zusammenstoßen, in die Bresche treten und in einem kritischen Augenblick unter der Standarte der Zukunft entscheidende Probleme auf den Kampfplatz werfen.

Der Mann, dessen eigenartige Leistung auf den folgenden Seiten begriffen werden möchte, Robert Vischer, hatte das Schicksal auf die zuletzt genannte Weise in die Geschichte des Neunzehnten Jahrhunderts hineinverkettet zu sein.

Schon um seiner höchst eigenwüchsigen, eigenkräftigen, eigen-sinnigen Persönlichkeit willen verdient er unsere Aufmerksamkeit. Es erscheint verlockend, sich etwas eingehender mit dem Meister impressionistischer Darstellungskunst zu beschäftigen, der es wagen durfte, unmittelbar nach Jakob Burckhardt mit einem »Rubens« hervorzutreten, einer vollausgereiften saftigen Herbstgabe, die uns Lust macht, auch die Bücher kennenzulernen, die ihr Spender in seinem Lebenssommer schrieb: die

»Studien zur Kunstgeschichte« mit dem gewichtigen Dürer-Aufsatz und den »Signorelli« mit seinen zügigen Ausführungen über die Entwicklung der Terribilità.

Aber diese Persönlichkeit steht, wie gesagt, an einem merkwürdigen Knotenpunkt der verschiedenartigsten geistigen Richtungen und Bestrebungen. Jener »Signorelli« und jene »Studien zur Kunstgeschichte« (sie sind 1879 bzw. 1886 erschienen) fielen in eine kritische Zeit hinein. Gerade im Hinblick auf die einzigartige Situation, in die er geriet, die ihn zu kämpfen und zu leiden zwang, scheint mir Robert Vischer ein dankbarer Gegenstand für eine besinnliche Studie, die sich nicht vor problemgeschichtlicher Vertiefung scheut und prinzipiellen Erwägungen nicht aus dem Wege geht.

Er ist ja nicht bloß Kunsthistoriker, er ist ja auch Aesthetiker und Philosoph. In seiner Doktordissertation »Ueber das optische Formgefühl« (1873) ergriff er einen Zusammenhang von elementaren Fragwürdigkeiten mit erstaunlicher Unvoreingenommenheit und Sicherheit und machte ihn diskutabel. Der Grundgedanke dieser Arbeit hat ihn nicht mehr losgelassen. Auch für die kunstgeschichtliche Darstellung wußte er ihn fruchtbar zu machen.

Nun war aber die Kunstgeschichte damals eben dabei, sich nach dem Vorbild der politischen Historie und der Philologie zur exakten Wissenschaft zu konsolidieren. Philologisch-historische oder philosophisch-ästhetische Methode, lautete die Alternative. Innerhalb der Philosophie jedoch war gleichfalls Streit. Metaphysisch-spekulative, neukantisch-transzendentale oder naturwissenschaftlich-psychologische Methode, hieß es da. Robert Vischer mußte sich einen Standpunkt erringen zwischen fachlicher Einzelforschung und ästhetischem Interesse am Schönen und an der Kunst, zwischen der Weltanschauung der universalgerichteten klassischen deutschen Philosophie und den Forderungen einer stark naturwissenschaftlich orientierten jungen Richtung.

Er hat sich diesen Standpunkt errungen und sein künstlerischer Instinkt hat ihm dabei geholfen. Freilich ist es ihm nicht leicht geworden, sich durchzusetzen. Früh, allzufrüh, verzichtete er auf ein weiteres eigenes literarisches Schaffen und widmete sich bloß noch seinen akademischen Vorlesungen und dem Nachlaß seines Vaters.

Der »Fall Robert Vischer« ist also in jeder Hinsicht verwickelt. Man kann über diese Persönlichkeit nichts ausmachen, ohne ein philosophisch-ästhetisches Problem von prinzipieller Bedeutung zur Sprache zu bringen — und beide zusammen lassen sich bloß verstehen, wenn man einen recht

komplizierten geistesgeschichtlichen Zusammenhang dazu mit in Kauf nimmt. —

Ich möchte mit einer allgemeinen Ueberlegung (1) beginnen. Es scheint mir notwendig, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Kunstgeschichte und Aesthetik einmal von einer Seite zu beleuchten, die bisher so ziemlich im Schatten lag: nämlich im Hinblick auf ihre Beziehung zum Irrationalen.

Dieser allgemeinen Ueberlegung werde ich eine historische Betrachtung folgen lassen. Die Entwicklung, welche die allgemein-philosophische (2) wie insbesondere die ästhetische (3) Fragestellung im Neunzehnten Jahrhundert genommen hat, soll in großen Zügen festgelegt werden, und zwar sollen dabei die bereits gewonnenen prinzipiellen Gesichtspunkte zur Orientierung dienen. Das Irrationalitätsproblem steht also auch hier im Vordergrund.

Dann erst, nach solch gründlicher Vorbereitung, wollen wir uns mit Vischers philosophischem Aperçü, dem Begriff der ästhetischen Einfühlung, vertraut machen (4). Ich hoffe zu zeigen, daß dieser Begriff einen eigenartigen Versuch bedeutet, irrationalen Beziehungen in der Natur, in der Kunst, ja in der Welt nachzudenken und zu beschreiben.

Zum Schluß (5) möchte ich an ein paar ausgewählten Beispielen deutlich machen, wie Vischer seine ästhetischen Ueberzeugungen praktisch in den Dienst der Kunstgeschichte gestellt hat. Da wird dann seine Individualität, seine Persönlichkeit, erst so richtig in die Erscheinung treten: jene undefinierbare, irrationale Individualität mit ihrem gewissen Künstlerblick und Künstlergriff, auf die schließlich alles ankam. »Nam oportet venire ad individua, ut dixi«, wie sein Rubens einmal geschrieben hat.

1.

Der Verstand lehrt und die Erfahrung bestätigt es, daß sich unsere Existenz sozusagen in drei Ebenen vollzieht. »Wir« befinden uns einer Fülle von »Gegenständen« gegenüber, mit denen wir auf mannigfaltige Weise »etwas anfangen«. Die erste Ebene wird von uns selbst bzw. von unserem Bewußtsein oder von unserer »Seele« gebildet; auf der zweiten Ebene steht »die Welt da draußen«, die uns zum Bewußtsein kommt; die dritte Ebene füllen unsere Bewußtseins»leistungen«.

Nun muß zwischen diesen drei Ebenen ein tiefer wurzelhafter Zusammenhang bestehen. Schon das Gefühl weist uns darauf hin. Wir wollen es

nicht glauben, daß ursprüngliche Fremdheit aufgerichtet ist zwischen unserer Seele und dem anderen allen. Auch die Anschauung tritt einer solchen strikten Trennung entgegen. Sie macht sich an die Gegenstände heran; sie betastet sie. Liebendes Versenken geht noch weiter und dringt ihnen geradezu ins Herz. Aber darum vor allem muß eine gewisse Verwandtschaft alles Existierenden angenommen werden, weil wir ja doch die Möglichkeit haben, das außerhalb unserer Seele Bestehende — Menschen und Sachen — zu beherrschen und sozusagen in die Hand zu bekommen. Und zwar auf verschiedene Art. Einmal als Denker. Wir vermögen uns den Gegenstand unterzuordnen, indem wir ihn zerlegen und auf Begriffe bringen, die unser Verstand logisch verbindet. Und siehe da: der faktische Sachverhalt gehorcht dieser logischen Verbindung bzw. dem Gesetze, das aus ihr abgeleitet werden kann. Der Naturforscher darf es wagen, Erscheinungen vorauszusagen, der Historiker hat das Recht zu rekonstruieren. Nicht minder erstaunlich aber ist es, wie der Künstler (und ein Stückchen Künstler steckt in uns allen!) die Isoliertheit des Bewußtseins auf Grund einer atheoretischen Leistung überwindet. Er arbeitet keine Gesetze heraus; er gestaltet. Aber auch ihm fügt sich die gegenständliche Mannigfaltigkeit. Während er auf der Oberfläche zu spielen scheint, gleitet sein Blick in die Tiefe und offenbart Wesentliches, indem er es in Formen hüllt. — Wie ist das möglich?

Diese Frage stellt die Philosophie. Man darf vielleicht sagen, daß die »Verwunderung«, mit der sie beginnt, immer irgendwie darauf beruht, daß die offenbare Getrenntheit jener drei Ebenen als unvereinbar empfunden wird mit Gefühl und Anschauung, mit den Leistungen des Gedankens und den Leistungen der künstlerischen Phantasie. Und man darf wohl hinzufügen, daß die Fragen, die sie stellt, und die Antworten, die sie gibt, in letzter Hinsicht immer wieder darauf hinauslaufen: die Forderung jenes innigen Zusammenhanges aller Existenz zu rechtfertigen und seine geistige Tatsächlichkeit auf eine vernünftige Formel zu bringen. Die Ebene der Gegenstände nennt sie bisweilen auch »Natur«, die Ebene der Leistungen »Kultur«. Aber welche Anordnung sie auch immer trifft, ob sie den »Menschen« zwischen »Freiheit« und »Notwendigkeit« stellt, oder sein »Werk« zwischen »Stoff« und »Regel« — es ist im Grunde immer eine und dieselbe Problematik.

Doch etwas Besonderes ist dabei: eine Einseitigkeit, von der sowohl Fragestellung wie Antwortgebung der Philosophie fast durchwegs bestimmt sind.

So erstaunlich auch die Art und Weise ist, auf welche der Künstler

sich und uns mit dem Anderen, mit der Um-Welt, in Eins zu setzen versteht, so daß hier in der Tat Seele, Natur und geistige Leistung (Werk) zusammenfallen — die Philosophie scheint sich darüber nicht zuerst und nicht am meisten verwundert zu haben. Die sichere Selbstverständlichkeit, mit der gerade die größte Kunst scheinbar problemlos einherschreitet, hat das offenbar nicht zugelassen. Ungleich deutlicher, ungleich faßbarer trat dem philosophischen Interesse die Fragwürdigkeit des Gedankens des Begriffes, des Gesetzes entgegen; z. B. das Zusammenstimmen der zahlenmäßig formulierten, auf abstrakte Begriffe zu bringenden mathematischen Kurven mit dem Gang der Himmelskörper da draußen im Kosmos. War hier die Losgelöstheit, die Verschiedenheit des Einen vom Anderen deutlicher zu erkennen als im Reich der künstlerischen Scheinhaftigkeit, so mußte auch das gemeinsame Band, das hier Seele und Welt auf eine theoretische Weise verknüpft, um so merkwürdiger erscheinen. Die Philosophie suchte dieses Band zu ergreifen; es gelang ihr auch und sie hat es seitdem nicht wieder aus der Hand gegeben. Alles und jedes Problem knüpft sie nunmehr irgendwie an die Problematik des Gedankens. Und selbst wo sie ein letztes Wort zu sprechen versucht, wo sie im Systeme den Weltzusammenhang begründet und nachbaut: *sie ist beinahe immer irgendwie am theoretischen Zusammenhang orientiert*. Sie stellt und löst ihre Fragen so, wie sie ihr auf dem Boden des Gedankens ursprünglich entgegentraten.

Nun sind aber die Zeiten, in denen die Philosophie blühte, bisher noch immer geistig allgemein-bewegte Zeiten gewesen. Es waren immer auch zugleich die großen Tage eines gesteigerten Lebensgefühles und eines umfassenden Kulturgetriebes, also nicht bloß einer Entfaltung der rationalen Mächte und Kräfte, sondern auch der irrationalen, des religiösen Empfindens und nicht zuletzt der Kunst. Da konnte es gar nicht anders sein: mit der erstarkenden theoretisch-ausgerichteten Philosophie mußte jeweils zugleich eine Nebenströmung erstarken, die im Grunde dasselbe Ziel verfolgt — eine weltanschauliche Verbindung der drei Ebenen unserer Existenz —, die aber sozusagen »an anderen Wundern orientiert« ist, und in der Theorie höchstens ein Mittel, keineswegs aber einen Selbstzweck erblickt. Solange die Philosophie noch nicht eigenkräftig und theoretisch-selbständig genug ist, geht diese *irrationale Bewegung* beinahe mit ihr zusammen; später trennt sie sich, läuft ihr parallel, und schließlich gerät sie in einen ausgesprochenen Gegensatz zu ihr. Mit Mißtrauen betrachten ihre Vertreter die Struktur des Systemes;

sie erklären es im Hinblick auf die irrationale Fülle für abstrakt und eng; ja es erscheint ihnen geradezu als eine Fälschung.

Wer sind die Vertreter dieser antiphilosophischen Richtung? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Sie kann durch Ueberlegung gefunden und durch einen Blick auf die Tatsachen bestätigt werden.

Ursache, mit der Einseitigkeit des ausschließlich-theoretisch orientierten Systemes unzufrieden zu sein, haben alle Diejenigen, die gewohnt sind ihrem unmittelbaren Fühlen und Anschauen größeres Vertrauen zu schenken als der theoretischen Abstraktion. Also wohl vor allem die Religiös-Bewegten und dann natürlich die Werkmeister des Irrationalen, die Künstler. Zu bedenken ist dabei jedoch, daß die Kluft zwischen »Philosophie« und »produktiver Tätigkeit in einer atheoretischen Sphäre« so groß ist, daß nur in recht seltenen Fällen eine direkte Fühlungnahme zustandekommt. Nur ganz wenige Künstler werden sich noch auf eine andere Weise auszudrücken verstehen als eben künstlerisch. Das aber ist nötig, wenn eine weltanschauliche Gegenströmung zu jener Philosophie begründet werden soll, die sich in ihren Anfängen sozusagen an theoretischen Problemen »versehen« hat, und deren Geburten jetzt immer mit einem theoretizistischen Muttermal behaftet auf die Welt kommen. Spricht sich der Künstler einmal gegen das philosophische System aus, so wendet er sich entweder rein gefühlsmäßig gegen eine Sache, die er eigentlich gar nicht kennt, oder aber gewisse Mittelspersonen haben ihm die Worte in den Mund gelegt. Wer sind diese Mittelspersonen? Wir haben sie dort zu suchen, wo man dem begrifflichen Denken näher steht. Wir haben sie in den Kreisen der Wissenschaft selber zu suchen.

Wer die Gebilde der Religion, wer die Leistungen der Kunst immer vor Augen hat und sich nachdenklich mit ihnen beschäftigt, der wird am meisten geneigt sein über die traditionelle philosophische Fragestellung und Antwortgebung den Kopf zu schütteln. Er arbeitet auf der einen Seite mit theoretischen Begriffen, er ist wissenschaftlich geschult — auf der anderen Seite aber hat er es mit einem Gegenstand zu tun, der immer nur annäherungs- und vergleichsweise mit diesen Begriffen aufgearbeitet werden kann, dessen Anschauung nicht zu ersetzen, dessen Ganzheit nicht auf gedankliche Abkürzungen zu bringen ist.

Somit wären es die Religionswissenschaft und die Kunstwissenschaft, vor denen die Philosophie der exklusiv-theoretisch fundamentierten Systematik am meisten auf der Hut sein muß.

Aber diese Bezirke sind aus größeren Zusammenhängen, aus den Zusammenhängen einer allgemeinen Kulturwissenschaft und Kulturgeschichte, gar nicht herauszulösen. Was von ihnen gilt, wird auch für jene gelten: schon deshalb, weil sie einen eingeschmolzenen Bestandteil derselben bilden. Vielleicht jedoch verhält es sich überhaupt so, daß die Motive der gegnerischen Abwendung von der philosophischen Pantheoretisierung nur dort am klarsten zutage liegen, wo so offenkundig-irrationale Gebilde wie religiöse oder künstlerische Leistungen in Frage stehen. Daß aber tatsächlich überall eine Abneigung gegen das Gedanken-Weltgebäude besteht, wo man es mit der konkreten Fülle einer bestimmten Tatsächlichkeit zu tun hat. Also auf dem weiten und breiten Gebiet der Geschichtsforschung schlechthin und nicht minder in dem ebenso unerschöpflichen Bereich der Naturwissenschaft.

Freilich, wenn diese Verallgemeinerung berechtigt ist [1]), dann sind wir zu seltsam paradoxen Feststellungen gezwungen. Wir müssen nämlich konstatieren, daß die Philosophie und ihr System gerade deshalb, weil sie ausschließlich im Rationalen wurzelt, weil sie ausschließlich auf die Prinzipien des Denkens und auf die Forderungen der Theorie aufgebaut ist — zuletzt als eine unwissenschaftliche Konstruktion bezeichnet wird, deren Methode unter allen Umständen von der exakten Forschung ferngehalten werden muß! Die Vertreter der exakten Wissenschaft wollen von der philosophischen Systematik nichts wissen — offenbar aus einem heimlichen, ihnen selbst kaum bekannten Irrationalismus heraus!

In der Kunstgeschichte und in der Religionsforschung liegt dieser Irrationalismus so ziemlich an der Oberfläche. Sein Nachweis hat keine Schwierigkeiten: der Gegenstand ist hier so offenkundig indefinibel, daß sich sein Bearbeiter schwerlich zu einer pantheoretischen Weltanschauung bequemen wird. Versteckter schon liegen die wahren Beweggründe, wenn der politische Historiker sich gleichfalls auf die Seite der Antiphilosophen schlägt. Es ist hier nicht ganz so deutlich, daß die angestrebte »Exaktheit« seiner Methode eben gerade darin besteht, daß sie sich überall rund und fest an das Faktum schließt: an das Faktum, das eine Fülle von irrationaler Einzigartigkeit und Individualität beherbergt, deren (bildlich und vergleichsweise gesprochen) »kugelige« Existenz der Philosoph aus Begriffen deuten möchte, die, insoferne es lauter Ver-

---

1) Der philosophische Nachweis ihrer Berechtigung ist aus der Gegenstandstheorie zu erbringen, die ich in meinen Schriften »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen« 1922 und »Der Begriff in Hegels Philosophie« 1924 skizziert habe.

standesbegriffe sind, bloß auf »ebene Flächen« aufzutreffen vermögen. Am erstauntesten aber werden die Naturforscher sein, wenn ihnen erklärt wird, daß es »eigentlich« ein (übrigens sehr gesundes und rühmenswertes) Empfinden für das Irrationale ist, aus dem heraus sie die philosophische Spekulation ablehnen. Und doch ist es so. Irrational ist das Leben und der substantielle Grund aller seiner Erscheinungen; irrational bleibt der Organismus seinem gestalthaften Wesen nach. Da wird eine mit theoretischen Mitteln arbeitende Forschungsmethode nur solange als »exakt« bezeichnet werden dürfen, als sie immer wieder beobachtet und beschreibt, d. h. der Fülle ihres Gegenstandes ganz nahe bleibt. Daß sie diese Fülle und Wesenheit zuletzt, wenn es an die theoretische Formulierung geht, ja doch verlassen muß, ist richtig. Aber es macht einen Unterschied, ob man von vornherein auf schmalstem Erfahrungsgrunde einen Gedankenzusammenhang nur in sich selber gestützt, ins Leere baut, oder ob man aus dem rational-irrationalen Gefüge der Tatsachen mit kritischer Zurückhaltung und gläubigem Verzicht auf das Theoretisch-Unerreichbare dasjenige herauspräpariert, was faktisch des Gedankens ist.

Formulieren wir unser Hauptergebnis. Wir werden sagen dürfen: die Reibungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften und die Spannung zwischen dem auf rationaler Grundlage errichteten System und seiner irrationalen Gegenströmung stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. —

Um so sonderbarer wäre es, wenn sich die Philosophie den Bedenken und Bedürfnissen der sie begleitenden und bekämpfenden Bewegung auf die Dauer hartnäckig verschlossen hätte. Sie entwickelte sich nun einmal mit den Einzelwissenschaften auf einer und derselben Kulturbasis; sie durfte es nicht zu einer grundsätzlichen Feindschaft kommen lassen; sie mußte bereit sein, die immer subtiler werdende Ausbildung der exakten Methoden zu verfolgen; sie konnte die Ueberzeugung nicht aufgeben, daß es hier etwas zu lernen gab. — Fragt sich nur, ob sie es bei ihren Annäherungsversuchen auch immer auf eine gedeihliche Art und Weise angefangen hat.

Ueberlegen wir, welche Wege ihr überhaupt offen standen. Es sind nicht beliebig viele.

Sie konnte sich der »exakten« Wissenschaft in die Arme werfen; sie konnte ihre Methode übernehmen und zu der ihrigen machen. Das Ergebnis ist bekannt. Die Philosophie verwandelt sich in diesem Falle selber in Naturwissenschaft, in Mathematik, in Philologie oder in Geschichte. Ihr eigenes Wesen dagegen gibt sie auf. Zum Glück hat man sich noch niemals allgemein und auf die Dauer zu einem solchen Opfer bereit gefunden.

Im Gegenteil: diese Vereinzelwissenschaftlichung der Philosophie wurde heftig bekämpft. Daß die bestehende Spannung dadurch eher verschärft als verringert werden mußte, liegt auf der Hand.

Ein erfreulicheres Resultat erzielte man auf einem zweiten Weg, den die Kantianer entdeckten. Man ging mit methodologischen Untersuchungen an die Einzelwissenschaften heran. Es ist gar nicht zu leugnen, daß es damit anfing hell und heller zu werden. Dennoch fühlten sich (und fühlen sich noch heute) die Mehrzahl der Naturforscher und erst recht der Historiker von der Methodologie einigermaßen »von oben herab« behandelt, und daran war (und ist) nicht bloß mangelndes Verständnis für die philosophische Problemstellung schuld. Diese philosophische Problemstellung betraf eben bloß gewisse formale Seiten der einzelwissenschaftlich-tätigen Geistigkeit — und deshalb fand man sich nicht so von ihr »getroffen«, daß ein lebhaftes Interesse geweckt wurde. Die Besonderheit der Begriffsbildung war wohl auf richtige Formeln gebracht; aber die Intimität des menschlichen Verhältnisses zu dem, womit man sich beschäftigte, war nicht so beschrieben, daß man sich ganz und gar verstanden vorkam. Höchst wesentliche Eigentümlichkeiten des »Gegenstandes«, an dem das Auge des Spezialforschers hing, in den sein Fühlen hineindrang, um den seine Darstellung Kreise zog — Eigentümlichkeiten, von denen er selbst nicht sagen konnte, worin sie bestanden — schienen von der philosophischen Methoden-Logik nicht recht berücksichtigt zu werden. Höchstwahrscheinlich deshalb, weil sie mit der schwachen Seite der Philosophie selber zusammenhingen: mit einer schwachen Seite, die man fühlte und vor der man sich irgendwie verwahrte.

Wir kennen diese »schwache Seite«. Sie besteht in einer noch fehlenden durchgreifenden Auflösung der *Problematik des Irrationalen*.

Ich sage: in einer durchgreifenden Auflösung. Denn allerdings ist auch hier schon manches geschehen, muß auch hier schon manches geschehen sein.

Innerhalb des Systemes selbst gibt es ja doch Bezirke, in denen, sollte man meinen, dem Philosophen die Nase auf das Irrationale gestoßen wird. Der Religions- und Kunstwissenschaft entsprechen hier Religionsphilosophie und *Aesthetik*. Es ist zu erwarten, daß von ihrem Bereich Forderungen und Impulse ausgehen, die nach und nach (denn in der Philosophie kann nichts isoliert bleiben) bestimmte Rückwirkungen auf das System überhaupt haben werden und zuletzt zu einer *Revision seines prinzipiellen Ansatzes* führen müssen. Dadurch aber wird auch das Verhältnis der Philosophie zu den Einzel-

wissenschaften eine einschneidende Veränderung erfahren. Vermutlich finden gerade die Religions- und Kunstwissenschafter (zu denen ich selbstverständlich auch die Literarhistoriker rechne) als die Ersten wieder den Weg ins philosophische Vaterhaus zurück — wie sie ja auch die Ersten waren, die dieses auf allzu rationale Grundmauern aufgerichtete Gebäude verließen. Die übrigen Gegenströmler werden ihnen in dem Maße folgen, als es der Philosophie gelingt, ihre neuen Gesichtspunkte nicht bloß für Religion und Kunst (die Hauptgebiete des Irrationalen, in denen es kaum zu übersehen ist) fruchtbar zu machen, sondern für Alles und Jedes, womit sie es überhaupt zu tun hat: für die ganze Fülle des Gegenständlichen und für die große Synthese dieser Sphäre der »Gegenständlichkeit« selbst mit der Sphäre der »Seele« auf der Ebene ihrer »Leistungen«.

Das ist der dritte und letzte Weg, der einer Philosophie offen steht, die endlich Frieden machen möchte mit den Einzelwissenschaften sowohl als mit der gesamten, mit ihr zugleich geborenen und doch in Widerstreit zu ihr getretenen Gegen-Macht.

Die Schilderung seines Zieles ist ein Zukunftsgemälde — aber beschritten ist er bereits! Allerdings schließen sich die in seiner Richtung verlaufenden Bestrebungen bisher noch nirgends zu einer einheitlichen Phalanx zusammen. Wie ein dünner, oft aus seiner Bahn gedrängter, zurückgehaltener, von anderen Bewegungen überholter Wasserfaden schlängelt sich die philosophische Arbeit am Irrationalitätsproblem durch die Jahrzehnte des Neunzehnten Jahrhunderts. Mancher schon hat sich ihr gewidmet, ist aber von denen mißverstanden und gestört worden, die das Ziel auf dem Wege der Einzelwissenschaft — sei es der philologisch-exakten Geschichtsschreibung, sei es der Psychologie — oder auf dem Wege des Kantianismus und der Methoden-Logik zu erreichen suchten.

So Robert Vischer.

2.

Für meine Behauptung, daß jeder philosophischen Bewegung — wenigstens solange der Ansatz ihrer Systembildung einseitig am Theoretisch-Fragwürdigen orientiert ist — eine irrationalistische Nebenströmung zur Seite läuft, wird kaum ein beweiskräftigeres und geschichtlich-bedeutsameres Beispiel aufgefunden werden können als das von einem zwiefachen Interesse ganz ausgefüllte und gegensätzlich bewegte Achtzehnte Jahrhundert.

Neben dem Repräsentanten der Aufklärung: Voltaire, wirkt hier der Repräsentant des Irrationalismus: Rousseau. Neben der Kantischen Philosophie entwickelt sich eine Gegen-Macht. Ihre wichtigsten Vertreter sind: Hamann, Herder, Lavater, Winckelmann, die Stürmer und Dränger, Karl Philipp Moritz, zuletzt und vor allem Goethe.

Nun geht es selbstverständlich nicht an, Kant als einen Aufklärungsphilosophen hinzustellen. Sein Werk ist über jene Phase des Gegensatzes, für welche Voltaire und Rousseau typisch sind, erhaben. Gehört er doch zu den ganz großen Genies, die auf die letzte Frage aller Philosophie — auf die Frage nach dem Zusammenhang von Natur, Kultur und Seele — eine originelle Antwort gegeben haben! Aber diese Antwort ist von solcher Art, daß sie die theoretische Exklusivität des bisherigen philosophischen Ansatzes geradezu ausdrücklich fordert, seine Struktur ins hellste Licht stellt, und allerdings auf diese Weise auch für die Erkenntnis dessen, was apriori nicht theoretisch ist, im abgrenzenden (kritischen) Sinne Grundlegendes erreicht [1]).

Der Angelpunkt der Kantischen Philosophie ist die Lehre von der Synthesis. Kant spricht nicht von einem einheitlichen Wesensgrund der Dinge; davon behauptet er nichts zu wissen. Er spricht auch nicht von einem einheitlichen Wesensgrund der Seele; davon behauptet er gleichfalls nichts zu wissen. Es ist das Einheitliche der Leistung, worauf er fußt. Aber eine solche Leistung liegt eben durchaus nicht bloß in den eigentlichen Kultur-Errungenschaften vor (also z. B. in den Denkgebilden der Wissenschaft oder in den Kunstgestalten), sondern überall, wohin überhaupt das Bewußtsein reicht. Mit unheimlicher Konsequenz hat das Kant nachgewiesen. Soweit von Welt etwas gewußt wird und werden kann, soweit steht sie in Formen, welche die Formen des Bewußtseins sind — und bereits das elementarste Durchlaufen dieser Formen ist als eine Leistung aufzufassen. Diese Leistung wird näher charakterisiert als Synthesis, als Verknüpfung, und Kant zeigt uns ausführlich, in welchem Sinne Alles und Jedes das Produkt einer solchen Verknüpfung heißen muß. Er zeigt es im Zusammenhang mit einer Wissenschaftslehre. Wenn sich der Astronom z. B. mit dem Monde beschäftigt, so bringt er den Gegenstand (der an sich durch und durch problematisch ist) unter eine Reihe von Kategorien. Er bringt seine Inhaltlichkeit in Form. Er stellt gewisse Fragen an ihn, die gewisse

---

1) Vgl. Heinrich Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur 1924, sowie mein Referat dieses Buches in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte III, Seite 303 bis 314.

Antworten nach sich ziehen. Und durchwegs verbindet er ein Gedankliches mit seiner Anschauung. So wird der Mond zu einem Gegenstand der Wissenschaft. Die Voraussetzungen solcher Wissenschaft gehören uns allen an. Wenn wir uns am Abend interessiert dem Himmelsgewölbe zuwenden und auch nur feststellen, daß hier eine leuchtende Scheibe langsam vorüberzieht, so ist das bereits als eine vorwissenschaftliche theoretische Leistung zu bezeichnen, auf deren Grund und Boden der Astronom bloß weiterbaut.

Eine zwar vorwissenschaftliche, aber immerhin bereits theoretische Leistung! Geht es wirklich an, diese Synthesis — deren Modell, wie wir heute klar erkennen, die Beziehung eines Einen auf ein Anderes (eines Subjekts auf ein Objekt, eines Inhalts auf eine Form, einer Formung auf eine Regel) ausmacht — geht es an, diese theoretische Synthesis zum alleinigen Schlüssel der Welt und zum Angelpunkt des Systemes zu machen? Heißt das nicht: das Verhältnis des Verstandes zur Welt verabsolutieren? Kommt man hier nicht notwendig zu einer höchst einseitigen Auffassung von Gegenständlichkeit?

Es ist ja vollkommen richtig, daß der Astronom den Mond in eine Reihe von urteilsmäßig festgelegte Beziehungen auflöst, aus deren Summe sich der Begriff »Mond« synthetisch ergibt — aber eben doch auch nur der Begriff! Es ist vollkommen richtig, daß in der Vorstellung, die wir uns nächtlicherweile vom Monde machen, eine Fülle von Begrifflichem bereits steckt, dessen Verknüpfung mit der Anschauung als synthetische Leistung anerkannt werden muß — aber da ist doch noch sehr viel mehr! Wenn wir die leuchtende Scheibe langsam vorüberziehen sehen, so bedeutet das durchaus nicht bloß den Grund und Boden, auf welchem der Astronom seine Erkenntnisse gewinnt. Es bedeutet auch den Grund und Boden, auf welchem der Dichter ein Bild gestaltet:

> Wie traurig steigt die unvollkommne Scheibe
> Des roten Monds mit später Glut heran [1]).

In jener »Anschauung«, von der Kant ganz einfach sagte: sie ist uns gegeben, und die er uns allsogleich in ihrer Verkoppelung mit dem Theoretischen vorführt, steckt das Irrationalitätsproblem!

Man darf nicht sagen, daß der Philosoph dieses Problem übersehen hat. In der Kritik der Urteilskraft nahm er es in Angriff. Aber schon der Titel dieses Werkes verrät, wie wenig er dabei von dem prinzipiellen Ansatz der Urteilslogik losgekommen ist. Die Welt seiner Philosophie

1) Vgl. meinen Vortrag »Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre« 1924.

ist und bleibt eine durch das Medium des theoretischen Bewußtseins einseitig gebrochene Welt. Auf dieser bewußten Einseitigkeit beruht nicht nur Kants Wissenschaftlichkeit und Klarheit, sondern vor allem auch seine Bedeutung als Erkenntniskritiker. Insoferne er das Wesen der theoretischen Synthesis mit noch nie dagewesener Schärfe und Deutlichkeit erfaßte, hatte er die Möglichkeit das Rationale vom Irrationalen reinlich abzutrennen. Er brach auf diese Weise den Irrationalisten des Neunzehnten Jahrhunderts die Bahn; er zeigte ihnen ihr Arbeitsfeld. Aber vollkommen abstrakt und ganz im Allgemeinen zeigte er es. Er fixierte den »logischen Ort« des Künstlerischen oder des Heiligen; er erkannte es als etwas »Anderes« jenseits des Verstandes.

Es leuchtet ein, daß die kritische Leistung keineswegs sämtliche Zeitgenossen mitbewegen, ausfüllen und befriedigen konnte, daß der geistige Reichtum des Achtzehnten Jahrhunderts auch noch in andere Kanäle geleitet werden mußte als in die Denk-Schemata der Kantischen Philosophie. Kant stand gewiß über der Aufklärung; aber es waren doch die Mittel der Aufklärung, es war der zergliedernde und synthetisch-verbindende Intellekt, womit er ihre Einseitigkeit überwunden hat. Auf der höheren Warte, von welcher aus er auf die gegensätzliche Weltanschauung eines Voltaire und eines Rousseau herabblickte, steht er doch selber wieder als ein Verstandesmensch da: als ein Bruder Lessings, aber als ein Gegner Herders. —

Richten wir also unser Augenmerk auf die Führer jener Gegenströmung, die den Siegeszug der Kantischen Philosophie von Anfang an begleiten mußte.

Sie entsprechen der allgemeinen Auffassung, die wir uns bereits von ihnen gebildet haben. Es sind Männer, denen die Kulturleistungen der Religion und der Kunst beständig vor Augen standen, die in den reichen Gärten der Geschichte zu wandeln pflegten, denen das Individuum ein unerschöpfliches Wunder war. Es sind Männer, die weniger auf begriffliche Verallgemeinerung ausgingen als vielmehr auf ein intimes Erfassen des Besonderen. Es sind Männer, denen das Korrespondieren der Begriffe und der Tatsachen durchaus nicht das Erstaunlichste war. Sondern etwa: das unmittelbare Verstehen eines Menschen aus seiner Physiognomie. Oder: das Leben des Geistes eines ganzen Volkes in seinen Liedern, unsere Möglichkeit darin unterzutauchen und daraus ein »irrationales Begreifen« zu ziehen. Oder: die Verwandlung eines der ästhetischen Sphäre ange-

hörigen plastischen Bildwerkes in eine seinem irrationalen Wesen entsprechende Sprachgestalt.

Mit der Kantischen Philosophie war diesen Problemen gegenüber wenig anzufangen. Auf die Art und Weise, wie Hamann die Sprache, Herder die Volksgeister, Winckelmann den Apoll von Belvedere, Lavater einen menschlichen Gesichtsausdruck beobachteten und geistig zu objektivieren versuchten, paßte die Theorie von der synthetischen Verknüpfung keineswegs. Sie war nur der Leistung des Gedankens angemessen; die Genannten aber suchten die »Hieroglyphe Mensch« zu enträtseln. Dazu genügte es nicht logische Kategorien entsprechend zu erkennen; es galt durch »Medien« hindurch [1]) sich dem Gegenstande zu nähern, ihn zu ertasten, ihn zu umfühlen, in ihn einzudringen. Novalis hat später das Ideal einer solchen humanen, d. h. nicht einseitig-rationalen Geistigkeit in den Lehrlingen von Sais dargestellt. Der Schüler sagt da von seinem Meister: »Den Sternen sah er zu und ahmte ihre Züge, ihre Stellungen im Sande nach. Ins Luftmeer sah er ohne Rast, und ward nicht müde, seine Klarheit, seine Bewegungen, seine Wolken, seine Lichter zu betrachten. — Auf Menschen und Tiere gab er acht, am Strand des Meeres saß er, suchte Muscheln. Auf sein Gemüt und seine Gedanken lauschte er sorgsam. — In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er hörte, sah, tastete und dachte zugleich«.

Die Jahrzehnte der weltanschaulichen Gärung, die wir zusammenfassend als Romantik zu bezeichnen gewohnt sind, waren somit noch immer bewegt von dem gewaltigen Gegensatz, der das Achtzehnte Jahrhundert durchgriff. Wenn Kant die Lösung der philosophisch-systematischen Kulturprobleme auch auf eine ganz andere Ebene emporgerissen hatte — auf eine Ebene, auf der dem Irrationalen zum erstenmal sein Platz logisch gewährleistet war, gerade darum, weil das Rationale davon freigehalten werden sollte — so hatte Goethe den Sehenden, Tastenden, Ahnenden an seiner so unverständlich reichen und gefüllten Existenz einen gleichwertigen Rückhalt gegeben. Der große Lehrer, von dem Novalis spricht, ist ein in der Schule Kants und Fichtes formal ausgebildeter, aber an der Persönlichkeit Goethes zugleich inhaltlich gesättigter Dichterphilosoph.

Nun ist es höchst interessant und lehrreich zu verfolgen, wie sich aus instinktiver Ablehnung der Kantischen Einseitigkeit und aus verworrener Behauptung eines anderen Sachverhaltes nach und nach eine Reihe von auch wissenschaftlich brauchbaren Begriffen heraus-

1) Vgl. Christian Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang 1916, Seite 120

entwickelte, die geeignet waren, die transzendentale Synthesis zu füllen und zu ergänzen [1]). Aber diesen Begriffen konnte selbstverständlich kein sofortiges allgemeines Verständnis beschieden sein. Sie wendeten sich wiederum an die universal-gerichteten Theoretiker unter den Gegnern der kritischen Philosophie — wie sie ja auch von Solchen gebildet worden waren, die in Kant und Fichte wurzelten und die »transzendentale Synthesis der Apperzeption« oder das »Ich« voraussetzten um darüber hinauszugehen. Neben ihren immerhin auf ein philosophisches System gerichteten Bestrebungen bestand die Abneigung gegen j e d e spekulative Entfernung von dem Boden der eng und innig zu umschließenden Tatsachen weiter — und mit ihr die Begeisterung für das historische Detail, die Andacht zum Kleinen und die Lust an einer getreuen Auffassung und Ueberlieferung. Kurz: jenes sachlich-kontemplative Verhalten zur rational-irrationalen Fülle, ohne welches die Entwicklung der exakten Wissenschaften im Neunzehnten Jahrhundert undenkbar ist. Auf der einen Seite befand sich zuletzt in souveräner Machtstellung H e g e l. Im gegnerischen Lager herrschten R a n k e und A l e x a n d e r v o n H u m b o l d t, S a v i g n y, G r i m m und die B e g r ü n d e r d e r m o d e r n e n P h i l o l o g i e.

War es indessen wirklich eine grundsätzliche Feindschaft, welche Hegel und die exakten Forscher trennte?

Wenn man die Aeußerungen der letzteren über die Philosophie des Absoluten liest und sich daneben etwa Hegels Aussprüche über Niebuhr oder gewisse Paragraphen seiner Naturphilosophie vergegenwärtigt, dann wird man geneigt sein diese Frage zu bejahen. Wenn man sich aber einmal jenen merkwürdigen Zusammenhang zwischen einzelwissenschaftlicher Einstellung und Ablehnung einer exklusiv-rationalen Fundamentierung des philosophischen Systems klargemacht hat — zu dessen Feststellung wir auf Grund einer allgemeinen Ueberlegung gelangten —, dann wird man bedächtiger urteilen. Denn die Entwicklung der deutschen Philosophie seit Kant lehrt, daß noch niemand mit klarerem Bewußtsein jener prinzipiellen Einseitigkeit aller bisherigen Spekulation entgegengetreten ist, als gerade Hegel.

Sein System ist ja doch ganz und gar auf demselben kulturellen Fruchtboden herangewachsen, in welchem auch die moderne Einzelwissenschaft ihre Wurzeln hat! Als er sich seinerzeit, noch in Bern, von Kants Religionsschrift ebenso fasziniert wie unbefriedigt fand, da baute er nicht

1) Vgl. den Ersten Abschnitt meiner Schrift »Der Begriff in Hegels Philosophie« 1924.

etwa gleich eine Religionsphilosophie auf, sondern er gab sich eindringlichen Geschichtsstudien hin. Er scheute sich vor Abstraktionen. Er wollte den Tatsachen nahe sein und bleiben. Mit Entschiedenheit vertrat er Kant gegenüber die Partei Herders und Goethes — jenes Goethe, von dem Ranke einmal gesagt hat, er hätte wohl auch ein großer Historiker werden können im Gegensatz zu dem Kantianer Schiller [1])! Daß dem in grüblerischer Einsamkeit auf unermüdliche Lektüre angewiesenen Hauslehrer bei seiner Arbeit das philologisch-kritische Rüstzeug fehlte, kann nicht in Abrede gestellt werden; aber es ist das ein Mangel, über den auch Herder und Goethe nicht erhaben sind. Auf Grund der Begeisterung und der Liebe zu den geschichtlichen Details, welche die Romantik und die ihr vorangehende Generation entzündeten und hegten — und die von Hegel geteilt wurde — ist dieses Rüstzeug ja erst geschaffen worden!

Schwieriger erscheint vielleicht der Nachweis, daß für Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft ähnliches gilt. Hier muß zunächst die einseitige Auffassung zurückgewiesen werden, daß die Naturforschung im Neunzehnten Jahrhundert lediglich die mathematisch-physikalischen Traditionen der Renaissance und Newtons fortgesetzt hätte und so recht aus diesen heraus neugeboren worden sei. Das ist nicht richtig und erst der Neukantianismus hat es mit Vorliebe so dargestellt. Im ersten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts herrschten Alexander von Humboldt und Johannes Müller. Eine ganze Generation, deren Stärke in der Beschreibung der kosmischen und terrestrischen Phänomene und in der zusammenschauenden Beobachtung des organischen Lebens lag, bildete das sichere Gegenstandsbewußtsein und den die wesentlichen Gestalten bewegt erfassenden Blick aus, welche die glücklichen Nachfolger in die Lage setzten: es wagen zu dürfen mit der physikalisch-mathematischen Methode beinahe überall hinzudringen. Auch hier muß Goethe genannt werden. Hegel bezeichnete sich einmal als »einen seiner Söhne« und betonte, »daß er Neigung zur widerhaltenden Stärke gegen die Abstraktion« von ihm erhalten habe [2]). Das bezieht sich durchaus nicht bloß auf die Farbenlehre. Im Gegenteil. Mit merkwürdig klarem Blick erkannte Hegel frühzeitig die schwache Seite dieses Werkes [3]). Nur insoweit polemisierte er mit Goethe gegen Newton als er auch gegen Kant polemisierte. Es besteht hier eine vollkommene Parallele, und die Verhöhnung der romantischen Natur-

---

1) Vgl. Hermann Oncken, Aus Rankes Frühzeit 1922, Seite 11 ff.

2) Brief an Goethe vom 24. April 1825.

3) Vgl. das vielsagende Urteil über Thomas Seebeck, auf das Hugo Falkenheim im Anhang zu Kuno Fischers Hegel (Seite 1208) hingewiesen hat.

philosophie in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes ist so ernst gemeint wie die Verspottung der leichtfertigen Intuitionsphilosophie, die Kants l e t z t e (mit seiner größten philosophischen Entdeckung innig zusammenhängende) theoretizistische Einseitigkeit dadurch zu korrigieren wähnte, daß sie überhaupt kein unterscheidendes (verstandesmäßiges) Denken mehr gelten ließ.

Zugegeben, daß Hegel für die wissenschaftliche Bezwingung der Natur nicht im selben Maße begabt war wie für die sogenannte Wissenschaft des Geistes. Dennoch! An den Grundlagen seines Denkens, an seiner prinzipiellen Einstellung, konnte es auch hier nicht gelegen sein, wenn er in Konflikt mit der exakten Forschung geriet. Wie er ursprünglich jener Generation angehörte, die mit Begeisterung und Liebe den weltanschaulichen Grund und Boden schuf, auf welchem dann die moderne Geschichtswissenschaft säen und ernten konnte — so war er auch ein Freund der naturwissenschaftlichen Freunde Goethes. Ihre beobachtungslustige und gegenstandsgewisse Lebensanschauung war die seine. Gleich ihnen wollte er Stein und Pflanze, Tier und Mensch auf eine Weise »in die Hand bekommen«, wie man es sich gar nicht solider, intimer und leibhaftiger vorstellen kann.

Was war es also, das ihn, den konkreten Denker, mit der konkreten Einzelforschung so gänzlich entzweite?

E s w a r n i c h t d e r g r u n d s ä t z l i c h e A n s a t z s e i n e r P h i l o s o p h i e. E s w a r d a s L e h r g e b ä u d e, u n t e r d e s s e n f e r t i g e r S y s t e m a t i k j e n e r A n s a t z v e r s c h w a n d[1]).

Dieses Lehrgebäude war so beschaffen, daß es wiederum — abstrakt und rationalistisch wirkte! Daß man es für einen Rückschlag in die Aufklärung halten konnte! Daß man sich an den alten Christian Wolff erinnert fühlte! An die Stelle von liebevoller Versenkung, von intimer Individualisierung, von gediegener Wesenserkenntnis schien abermals ein Begriffsschematismus getreten zu sein, dessen Bekenntnis dem Forscher jegliche Unvoreingenommenheit raubte. Ein starres Dogma, welches den Gegenständen schlimmere Gewalt antat als jemals von seiten einer schlichten Denkarbeit, die den elementaren Gesetzen der von dem Philosophen des Absoluten so übel mitgenommenen »Reflexionslogik« folgte, gekommen war. Merkwürdiges Mißverständnis!

---

1) Vgl. meine Skizze »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, Seite 340 bis 357. Die vorliegenden Ausführungen sind als eine Ergänzung des dort vorgetragenen Gedankenganges aufzufassen.

Eine ausführliche Auseinandersetzung, wie es zu diesem Mißverständnis kam und kommen m u ß t e , würde an dieser Stelle zu weit führen. Ich begnüge mich mit Andeutungen. Man wird zunächst Hegel verteidigen und zeigen, welche Schuld seine im zweiten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts sich rasch vermehrenden Verächter trifft. Einer künftigen Darstellung von Hegels philosophischem Entwicklungsgang bleibt es vorbehalten, die guten Gründe herauszuarbeiten, aus welchen sich der Irrationalist und Romantiker in einen Panlogisten und ausgesprochenen Gegner aller Romantik verwandelte — und nachzuweisen, daß er trotz alledem einer und derselben Weltanschauung treu geblieben war. Was sich zutiefst verändert hatte, das war die philosophische Interessiertheit des Nachwuchses. Der Schlüssel zur Weltanschauung des Deutschen Idealismus war verloren gegangen, seit Kant nicht mehr gründlich studiert wurde und keine unmittelbare Beziehung mehr zu den Anfängen der Romantik bestand. »Die mächtige Bewegung, die mit Kant gleichsam auf hoher See wirbelsturmartig begonnen hatte, verebte langsam nach den Gestaden hin«[1]). Unter solchen Umständen verdampfte der »Spiritus« des Hegelschen Systemes, und nur das (jetzt freilich bequem zu verspottende) »Phlegma« war geblieben. Anderseits aber wird nicht geleugnet werden dürfen, daß Hegel selbst am allermeisten eine weitere produktive Fühlungnahme mit Kant und mit der Romantik unterbunden hatte. Mit dem Pathos des Fertigen, des Abgeschlossenen, des Vollendeten trat er auf. Wenn sein System im entgegengesetzten Sinne wirkte, als nach seinen Anfängen erwartet werden mußte, so ist dies nicht zuletzt auf Rechnung des Umstandes zu setzen, daß ja in weiteren Kreisen von diesen Anfängen nicht das Geringste bekannt war. Tatsächliche Mängel kamen hinzu. Gerade wer sich zu Hegels Weltanschauung und zu dem grundsätzlichen Ansatz seines Philosophierens bekennt, wird dem Lehrgebäude gegenüber mit Faust sagen: O, daß dem Menschen nichts Vollkommnes wird, empfind ich nun! Es fehlt nicht an Vergewaltigungen und Irrtümern aller Art: Schäden, die um so weniger verborgen blieben, als der Blick der Epigonen am einzelnen haftete. Das gilt besonders für die Naturphilosophie. Und doch, am verhängnisvollsten vielleicht wurde für Hegel jene höchst problematische Seite seiner Lehre, die ihm zunächst die meisten Anhänger gewann und die bis auf den heutigen Tag am populärsten geblieben ist: sein Historismus. In grausam unphilosophischer Weise machte man die Geschichtsphilosophie zur Hauptsache: zur Wurzel

1) Meine Abhandlung »Ueber die Bedeutung von Fr. Th. Vischers Aesthetik«, Logos XIII, Seite 70.

und zur Krone des Ganzen. Die dialektische Methode erwies sich als ein bequemes Disponier- und Darstellungsmittel und als ein gutes heuristisches Prinzip. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sich gerade jene Historiker, die sie mit dem größten praktischen Erfolg zur Anwendung brachten, am meisten durch den logischen Unterbau gehemmt fanden. Sie wollten es nicht begreifen, daß den Fakten, die sich allerdings dialektisch vorzüglich auseinanderlegten, im »reinen Aether des Absoluten« ein Begriffsgefüge genau entsprechen sollte [1]. So fiel die große Dreiteilung des Systemes zu allererst dahin.

Auf die zerstörenden Einflüsse des politischen und des religiösen Radikalismus braucht hier nicht eingegangen zu werden, da gerade diese Seite der Auflösungsgeschichte des Hegelianismus am bekanntesten ist [2]. Wichtig ist es dagegen festzustellen, daß das Mißvergnügen, welches die jung erstehende Einzelforschung an dem Lehrgebäude des Philosophen empfand, nur ein einzelnes, besonders auffallendes und deutlich zu erfassendes Symptom einer ungleich tiefer wurzelnden Unzufriedenheit ist, welche die nachromantische Weltanschauung überhaupt bewegte. Der große Synthetiker des Rationalen und des Irrationalen hatte es auf die Dauer Niemandem recht gemacht: weder den Irrationalisten, noch den Vertretern einer exakten wissenschaftlichen Philosophie. Jene (ich erinnere nur an Schleiermacher) störte der Panlogismus, d. h. der durch das Lehrhafte und den Schematismus des Systemes erweckte Anschein einer Rationalisierung der Welt-Inhalte [3].

---

1) Ich möchte schon hier auf einige Sätze Anton Springers hinweisen, die sich in seiner weiter unten noch genauer zu besprechenden Rezension von Robert Vischers »Studien zur Kunstgeschichte« finden. »Auf das Recht wahrer Spekulation fußend liebte es [die Hegelsche Philosophie] die Begriffe als selbsttätig einzuführen. Sie ließ bereits im Kreise derselben alle Bewegungen, die ganze Entwickelung der Schönheitswelt sich vollziehen. Die Geschichte lieferte nur die Beispiele des inneren Begriffslebens und gab die praktische Probe auf die Richtigkeit des im Reiche der Ideen sich abspielenden Prozesses. Damit steht aber die Aufgabe des Historikers, auf dem Boden der greifbaren Wirklichkeit den Gang der Dinge zu zeichnen, aus dem Zusammenwirken realer Faktoren die Entwickelung der Ereignisse zu erklären, in argem Widerspruche.« Göttingische gelehrte Anzeigen 1887, Nr. 7, Seite 244.

2) Für die Würdigung Robert Vischers, die ich immer im Auge behalte, ist sie belanglos.

3) Hegel selbst hat die Bezeichnung »Rationalismus« für seine Philosophie ausdrücklich zurückgewiesen. Vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel II (1924), Seite 272. Da es aber ebensowenig im Sinne des Philosophen sein dürfte, wenn man seine Lehre umgekehrt als »Irrationalismus« charakterisiert, so scheint mir der von Kroner (Seite VII

Diese (ich nenne Rudolf Haym) hoben achselzuckend die ästhetisch-religiösen Elemente hervor und sprachen von einem Gedankenkunstwerk oder von einem Mythos der Begriffe. Die Künstler (zum Beispiel Hebbel, bei dem sich so viele Gedankengänge finden, die bereits der junge Hegel erwogen hatte) fanden die Darstellungsform unverdaulich. Den Frommen erschien die All-Weisheit des absoluten Philosophen als ein vermessenes Eritis sicut deus.

Man sollte meinen, diese Ausstellungen müßten sich gegenseitig ausschließen. Das ist aber nicht der Fall. Sie weisen vielmehr sämtlich auf ein und dasselbe Grundproblem zurück, dessen versuchte Lösung keinen Beifall finden konnte, weil sie nicht im strahlenden Lichte des philosophischen Umsichselberwissens durchgeführt worden war.

Ich nannte Hegel: den großen Synthetiker des Rationalen und des Irrationalen. Welchem Zeitgenossen, ja selbst welchem Hegelianer des Neunzehnten Jahrhunderts wäre es eingefallen, ihn so zu bezeichnen? Hier steckt die prinzipiellste Unklarheit seiner System-Leistung! Jene (der Kantischen gegenüber) »höhere« Synthesis, um welche der Philosoph in seiner Jugend rang, war nicht in vollkommener Lauterkeit zur Darstellung gebracht worden; geschweige denn, daß sie dem System an jeder Stelle eine derartige gegenständliche Gediegenheit und konkrete Fülle des Gedankens garantiert hätte, wie sie doch grundsätzlich angestrebt und versprochen war. Die Problematik des Atheoretischen war nicht bis zu ihrer tiefsten Verankerung in der logischen System-Wurzel hinunter verfolgt worden; vielmehr verdeckte hier die Dialektik des Widerspruchs den prinzipiellen Ansatz jenes Irrationalen, das in allem Gegenständlichen steckt und mit dem es Kunst und Religion so gut wie die sogenannte »exakte« Einzelforschung auf Schritt und Tritt zu tun haben. Galt das schon für eine Zeit, in welcher der Hegelianismus noch grünte und blühte — um wieviel verwirrender mußte die Unklarheit werden, als er ein dürrer Baum geworden war! Ehemals wußte man doch wenigstens noch, was Hegel gewollt hatte; die Problemstellungen seiner unmittelbaren Vorgänger waren noch lebendig. Jetzt war man auf das fertige Werk angewiesen. Dieses Werk starrte vor Objektivität. Auf festen Geleisen führte es in sämtliche Kulturgebiete ein: formschöpfend und formdeutend zugleich. Aber die Maschen des Begriffsnetzes waren sowohl zu eng als zu weit geknüpft. In zwiefacher Hinsicht erwies sich

---

und Seite 302) abgelehnte Ausdruck »Panlogismus« immer noch die zutreffendste Formel zu sein, auf die man das System bringen kann.

das System dem konkreten Detail gegenüber als unangemessen. Es rationalisierte die Fülle nicht genug, und es rationalisierte sie zu sehr.

Die Folge von alledem ist bekannt. Bald war es wieder so, als ob die im Achtzehnten Jahrhundert schroff hervorgetretenen, von Kant kritisch gesichteten, von Goethe großmenschlich gebundenen, von der Romantik bis auf den Grund durchwühlten Gegensätze überhaupt noch keine philosophische Bändigung erfahren gehabt hätten. Hegels System wurde umgangen, nachdem es sich allzu straff in sich selber konzentrierte. Wie ein riesiger erratischer Block lag es still, während sich die Bewegungen, die im Achtzehnten Jahrhundert begonnen hatten, weiterhin fortsetzten. Nichts, gar nichts schien noch zum Abschluß gekommen zu sein. Insbesondere die Rätsel, welche die Romantik aufgegeben hatte, waren keineswegs zu einer befriedigenden Auflösung gebracht. Sowohl die Rationalisten (vor allem Herbart und Fries) als auch die Irrationalisten (Schleiermacher, der alte Schelling, Baader u. a. m.) sahen unbeschrittene Wege vor sich, die hier und dort über Hegel hinausführten, wenn sie ihn auch im Ganzen nicht erreichten. Am interessantesten ist vielleicht der Versuch Schopenhauers. Die Philosophie dieses glänzenden Geistes, der bewußt eine grundsätzliche Verknotigung von Rationalem und Irrationalem zur metaphysischen Mitte seines Systemes machte und gleichzeitig (ein getreuer Schüler Goethes!) mit der neuerstehenden Naturwissenschaft Fühlung behielt, zeigt zweierlei mit besonderer Deutlichkeit. Erstens: daß es die alten Motive des Achtzehnten Jahrhunderts waren, welche die nachhegelische Philosophie, vom Beifall der Einzelwissenschaften getragen und durch ihre Entdeckungen neugestützt, bestimmten. Zweitens: daß man sich bereits im ersten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts zu den Systemleistungen des Deutschen Idealismus im äußersten Gegensatze fühlen und nichtsdestoweniger doch manchen weltanschaulichen Grundgedanken mit ihnen gemeinsam haben konnte.

Was für Schopenhauer gilt, dessen Ruhmestag erst spät kam, gilt in ähnlicher Weise für den jüngeren Feuerbach, der geradezu zum Totengräber des Hegelianismus bestimmt zu sein schien. Ich habe die »Krisis«, welche sein Auftreten zur Folge hatte, bereits an anderem Orte charakterisiert [1]. Hier ist darauf hinzuweisen, wie durchtränkt und gesättigt Feuerbach vom Geiste des Achtzehnten Jahrhunderts war, wie sein Hegelianismus den in der Schule des vorkantischen Sensualismus gewonnenen Ansprüchen an empiriefromme Gegenständlichkeit nicht Stand hielt, wie er demzufolge aus dem »reinen Aether« der absoluten Logik noch einmal

1) »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 350 ff.

tief, tief in das »fruchtbare Bathos der Erfahrung« hinuntertauchte. Man möchte annehmen, der radikale Kritiker des Christentums sei eine Aufklärernatur und mithin ein ausgesprochener Verstandesmensch gewesen. Das Gegenteil ist richtig. Gerade Feuerbachs Philosophieren demonstriert wieder einmal vortrefflich jenen nun schon des öfteren aufgezeigten innigen Zusammenhang von intimer, substanzgewisser, materialgetreuer, sachverliebter Hingabe ans Gegenständliche — und Irrationalismus! Die Gegensätze des Achtzehnten Jahrhunderts, mit denen der junge Hegel rang, waren der systematischen Bändigung des alten Hegel zum Trotz mit nichten versöhnt: leidenschaftlich gärte das Chaos in Feuerbachs markiger Persönlichkeit von neuem [1])! Die Entwicklung, welche den zarter organisierten David Fr. Strauß von Hegels Weltanschauung zu einem ausgesprochenen Materialismus führte, wird von demselben Gesichtspunkt aus zu beurteilen sein. Aber wir analysieren hier die Struktur des nachromantischen Bewußtseins samt seinen von rationalen und irrationalen Bedürfnissen zwiespältig bewegten Produktionen nicht weiter, sondern werfen noch einmal einen Blick auf die Grundansichten zurück, welche die Einzelwissenschaften etwa von der Mitte des Jahrhunderts an beherrschen.

Wir werden nunmehr geneigt sein, die »Abwendung von Hegel«, auch wo sie mit Heftigkeit ausgesprochen wurde, nur in Beziehung auf das System zuzugeben. Insbesondere bedeutet jeglicher dem Philosophen entgegengestellter Irrationalismus eher ein Bekenntnis zu den lebensanschaulichen Unterlagen unserer klassischen Philosophie als deren radikale Ablehnung. Ein mehr oder weniger versteckt gehaltenes, selten ausgesprochenes, philosophisches Bekenntnis bildete sich heraus, das als deutsch-idealistisch bezeichnet werden muß, insoferne es sich nur überhaupt fassen läßt. Und zwar darf das Weltgefühl, welches diesem Bekenntnis zugrunde liegt, sowohl den Mitgliedern der sogenannten historischen Schule wie den Begründern der modernen Naturwissenschaft zugesprochen werden. Alexander von Humboldt und Johannes Müller hatten dieselben unverkennbaren Beziehungen zum Deutschen Idealis-

1) Hugo Falkenheim machte mich darauf aufmerksam, daß die von mir a. a. O. behauptete Verwandtschaft von Feuerbachs Gedanken mit gewissen Ueberlegungen, die sich in Hegels theologischen Jugendschriften finden, bereits von Eduard Zeller bemerkt worden ist. »Meint man nicht Feuerbach zu hören?« fragt dieser einmal in seinem Aufsatz »Ueber Hegels theologischen Entwicklungsgang« (Theolog. Jahrbücher 1845, Seite 202). — Er kannte nur das von Rosenkranz veröffentlichte Material; die unverkürzten Aufzeichnungen hätten ihm die Aehnlichkeit noch deutlicher sichtbar werden lassen.

mus wie Savigny und Ranke. Und als zuletzt der Positivismus fast auf der ganzen Linie siegte — da waren die alten metaphysischen Ueberzeugungen vielfach bloß in ein neues Gewand geschlüpft; im Kern aber waren sie dieselben geblieben [1]).

Da begann — mit dem Anfang des letzten Jahrhundert-Drittels etwa — im Zentrum der im engeren Sinne philosophischen Forschung ein neues Leben. Die prinzipielle Ungelöstheit der wichtigsten Probleme (die man noch nicht einmal richtig zu formulieren verstand!) war unerträglich geworden, als eine kleine Anzahl von Denkern entschlossen zu dem großen Meister der unterscheidenden Fragestellung zurückkehrte um sich die Methode und den Ausgangspunkt seiner Lehre neu zu eigen zu machen. Keineswegs war diese neukantische Bewegung von vornherein gegen den Hegelianismus gerichtet. Im Gegenteil: sie entwickelte sich geradezu auf dem Boden der niemals ausgestorbenen deutsch-idealistischen Weltanschauung und ihre Bahnbrecher, Kuno Fischer und Eduard Zeller, waren Hegelianer. Erst im Laufe der Jahre, als sich zwischen Neukantianismus und mathematischer Naturwissenschaft ein gewisse Freundschaft angesponnen, als Schopenhauer berühmt und der »Kritizismus« selber zum System geworden war, begannen die Fußtritte gegen den nunmehr kraus und wunderlich erscheinenden »Metaphysiker« Hegel üblich zu werden. Man meinte über ihn hinaus zu sein. Man war es in gewissem Sinne. Aber in anderer Hinsicht befand man sich nichtsdestoweniger erst auf dem Wege zu ihm.

In drei Etappen wurde Kant zurückerobert. Zunächst traten die Leistungen des an seine Gegenstände herantretenden Subjektes wieder in den Vordergrund. Aber es war eine nur halb verstandene »Kopernikanische Wendung«, von welcher Schopenhauer und Helmholtz ausgingen. Später konzentrierte sich das Interesse auf die kritische Seite der Kantischen Erkenntnistheorie und damit konnte das Problem des Irrationalen neu gestellt werden. Ganz zuletzt wurde der wahre (jenseits von Subjekt und Objekt zu verstehende) transzendentale Standpunkt wiedergewonnen und jetzt erst erhob sich die eigentliche Problematik der Synthesis von neuem. Diese aber bildet die Voraussetzung der Hegelschen Philosophie. So führte die äußerste philosophische Zuspitzung des Neukantianismus möglicherweise dahin:

---

1) Nachweise finden sich bei Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920. Vgl. auch desselben Verfassers Abhandlung »Savigny, Grimm, Ranke« (Histor. Zeitschrift, 128. Bd., 3. Folge, 32. Bd.), Seite 434: Savignys und Rankes Front gegen den Rationalismus!

seine eigenen weltanschaulichen Grundlagen sowohl klarer zu fassen als restlos zu verstehen.

Für den vorliegenden Zusammenhang kommen nurmehr seine Anfänge in Betracht. Sie bedeuten das letzte Ingrediens eines vielbewegten Dezenniums: der Jahre etwa von 1865 bis 1875. In diesen Jahren ist mancherlei aufeinandergeprallt, dessen Zusammenstoß in seiner ganzen krisenhaften Bedeutung noch kaum jemals vollständig begriffen worden ist.

1. Anerkanntermaßen war die Naturforschung nunmehr die führende Macht — hat doch Alois Riehl die Frage, wo die Philosophie in der Gegenwart lebendig sei, damals ausdrücklich mit dem Hinweis auf Helmholtz und Robert Mayer beantwortet! — aber es bleibt bemerkenswert, daß ihr in denselben Jahren, da sie sich mehr und mehr zu einer mathematischen Gesetzeswissenschaft konzentrierte, in Darwins grundsätzlich auf Beobachtung und Beschreibung von komplexen Sachverhalten aufgebauten und sozusagen nur ungern verallgemeinerten Erkenntnissen ein zukunftschweres Gegengewicht geliefert ward. Das Bedürfnis auf »positivem« Grund und Boden zu fußen, ein kritisches Verhalten gegenüber allen unbeweisbaren Hypothesen und eine gewisse resignierte Bereitwilligkeit zuzugeben, daß im Himmel und auf Erden mehr Dinge sind, als die Schulweisheit sich träumen läßt, waren beiden Richtungen gemeinsam. Dennoch bestand eine gewisse Spannung von Anfang an.

2. Wie die Epigonen der klassischen Philosophie (Chr. H. Weiße, der jüngere Fichte u. a.) der breiten Strömung folgend mehr und mehr in das Fahrwasser der Anthropologie und Psychologie geraten waren, darf als bekannt gelten [1]). Weniger deutlich dagegen pflegt der ursprüngliche Zusammenhang ebendieser werdenden (bald von beiden naturwissenschaftlichen Hauptrichtungen zugleich ergriffenen) modernen Psychologie mit dem beginnenden Neukantianismus zu sein. Und doch fußte jene auf den nämlichen Voraussetzungen wie dieser; der Ansatz war in gleicher Weise subjektivistisch und die Methode die (mit Hegel zu reden) »reflexionsphilosophische« des »Brückenschlagens« (wie es Dilthey einmal [2]) ausgedrückt hat) zwischen Bewußtsein und Gegenstand. Lotze, der Schüler Weißes, der Psychologe und der Neukantianer, bleibt hier die lehrreichste Erscheinung, obwohl sich die positivistische Verankerung [3])

---

1) Eine grundsätzliche Stellungnahme zur Psychologismus-Frage erfolgt im 4. Abschnitt dieser Abhandlung.

2) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1923, Seite 55.

3) Georg Misch spricht von dem »positivistisch umkleideten Rückgang auf Kant«. Vorbericht zu Diltheys Gesammelten Schriften, V. Band, Seite XXXVI.

des Neukantianismus an jüngeren, Hegel ferner stehenden Denkern noch deutlicher aufzeigen läßt als gerade an ihm: dem von der Kultur unserer klassischen Philosophie durchtränkten, bildungsbelasteten Spätling. Auf alle Fälle schlummerten auch hier die Gegensätze unter dünner Decke und bald sollten sie sich gegeneinander erheben.

3. Mittlerweile hatte die Geschichtswissenschaft ihre exakte Methode voll ausgebildet und die unumstößliche Sicherheit des Tatsächlichen auf allen Gebieten, auch in Kunst- und Literaturhistorie, erreicht. Hettner, Springer und Scherer bezeichnen etwa den Weg dahin. Während die beiden ersten noch mit der spekulativen Vergangenheit zu kämpfen hatten, machte sich bei Scherer bereits eine gewisse Fühlungnahme mit den naturwissenschaftlich-psychologischen Methoden (neben der rein-philologischen) bemerkbar [1]). Noch einen Schritt weiter, und die innerhalb dieser Disziplinen entbrannten Gegensätze mußten auf den geisteswissenschaftlichen Boden hinübergetragen und dort weiterhin ausgefochten werden! Vorderhand freilich freute man sich noch der souveränen Beherrschung eines stattlichen Materiales, dessen Faktenfülle sich allen weltanschaulichen Systemgespinsten zum Trotz beständig mehrte, und ahnte nicht, daß die mit Hohn zurückgewiesenen ästhetisch- oder geschichtsphilosophisch-konstruktiven Gesichtspunkte sehr bald in der Gestalt von zwar anderen, aber durchaus nicht gegenstandsnäheren Spekulationen wiederkehren sollten.

4. Gleichzeitig wurde das Erbe des Deutschen Idealismus von einer kleinen Anzahl auserlesener Geister getreu gehütet und durch mannigfache Klippen und Gefahren hindurchgerettet. Insbesondere an den Randgebieten des Systemes erwies sich der Hegelianismus noch immer produktiv. Ich erinnere an die Historiker Zeller, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer; an die Theologen Vatke und Biedermann; an den Aesthetiker Fr. Th. Vischer. Freilich lassen sich auch hier tiefgreifende Wandlungen verfolgen, die auf ein allmähliches Eindringen der (weder in sich einigen, noch miteinander auf die Dauer verträglichen) naturwissenschaftlich-psychologischen, der historisch-philologischen, der neukantischen Methode zurückzuführen sind. Ich habe diese Wandlungen in verschiedenen Fr. Th. Vischer-Studien [2]) einer genaueren Betrachtung unterzogen, deren

1) Ich schließe mich hier der Auffassung Erich Rothackers an. A. a. O. S. 228 ff.

2) »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes« 1920. — »Fr. Th. Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit«, Histor. Zeitschrift, 128. Bd. 3. Folge, 32. Bd. — »Ueber die Bedeutung von Fr. Th. Vischers Aesthetik«, Logos

Ergebnis folgendermaßen formuliert werden kann: Fr. Th. Vischer, dieser tiefsinnigste aller Hegelianer, hat an der Weltanschauung seiner Jugend allezeit festgehalten, aber er ist nichtsdestoweniger mutig in die Epoche der krisenhaften Schwankungen eingetreten, welche die unzureichende und vielleicht verfrühte systematische Verfestigung dieser Weltanschauung heraufführte. Zum Empirismus hat er sich durchgekämpft. Eine durchaus befriedigende Lösung der auf diesem Boden sich neu erhebenden spezifisch philosophischen Probleme war ihm nicht vergönnt. — Aehnliches gilt wohl auch für die übrigen Genannten [1]). Für keinen von ihnen jedoch (Biedermann vielleicht ausgenommen) bedeutete die Metamorphose des Hegelianismus in solch hohem Grade eine Angelegenheit, bei welcher die ganze menschlich-philosophische Persönlichkeit auf dem Spiele stand, wie gerade für Fr. Th. Vischer. Dies kam daher, weil der Künstler in ihm die über Kant hinaus bedeutungsvollste und zugleich problematischste Seite der Hegelschen Systemlösung gar bald herausgespürt hatte und tief davon ergriffen war: die Bändigung des Irrationalen und die wundersame Eingebundenheit seiner atheoretischen Tatsächlichkeit in Alles und Jedes, was dem Unvoreingenommenen gegenständlich vor der Nase liegt, und dessen mannigfaltige Erfassung man eben »Erfahrung« nennt [2]).

5. Nun zeigten sich aber gerade in den siebziger Jahren die ersten Vorboten einer neuen und tiefen Inangriffnahme eben dieses Irrationalitätsproblemes. Vorboten, die wir eigentlich erst heute richtig zu würdigen vermögen, seit die Persönlichkeit Wilhelm Diltheys einigermaßen überschaubar geworden ist und in ihrer Entwicklung ausgebreitet vor uns liegt. Dilthey kam von Schleiermacher und der Romantik her. Von Hegel war er zu der Zeit, von welcher hier die Rede ist, noch weit entfernt

XIII. — »Fr. Th. Vischers kritische Gänge«, Zeitschr. f. Aesthetik und allgem. Kunstwissenschaft XVIII.

Die an letzter Stelle aufgeführte größere Besprechung kommt für den Zusammenhang besonders in Frage. Ich zeigte hier (Seite 533 ff.), wie der erste Teil von Vischers »Selbstkritik« mit in die Geschichte der neukantischen Bewegung hineingehört, während im zweiten Teil der letzten Endes auf Kant zurückgehende Formalismus Robert Zimmermanns aus Gründen, die Hegel gebilligt haben dürfte, eine entschiedene Ablehnung erfährt.

1) Was Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer anbelangt, vgl. meine Ausführungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie«. Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte II, Seite 134 ff.

2) In meiner Skizze »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, bezeichnete ich Empirismus und Irrationalismus als die beiden krisenhaft sich zuspitzenden Hauptproblemgruppen in der nachhegelischen Philosophie. Die vorliegende Abhandlung möchte u. a. ihren engen Zusammenhang deutlich machen.

und zu einer prinzipiellen, zu einer im kantischen Sinne »kritischen« Neuorientierung des Irrationalitätsproblemes ist er überhaupt niemals gelangt. Aber in seiner Weltanschauung waren Empirismus und Irrationalismus von Anfang an verbunden und hartnäckig formte er auch seine philosophische Fragestellung nach der Eigentümlichkeit seines romantisch-positivistischen Doppel-Erlebens. Freilich wurde diese Fragestellung von den augenblicklich herrschenden geistigen Strömungen wesentlich mitbestimmt. Dilthey sollte nicht bloß in die psychologischen Kontroversen kritisch eingreifen; er hat auch selber eine Psychologie aufzubauen versucht und deren wechselnden Standpunkt vielfach zur Grundlage von Ausführungen gemacht, die außerdem noch ein neues Ideal von philosophischer Geschichtsschreibung verfolgten, das bisweilen an die Stelle der Philosophie selber trat. Dennoch arbeitete er von seiner Preisschrift über Schleiermachers Hermeneutik (1860) an bis zu den letzten Aufzeichnungen zur abschließenden Neugestaltung seiner Poetik (1908) einen immer umfassendere geistige Tatsachenmassen in seinen Wirbel ziehenden Problemzusammenhang heraus, der ganz unabhängig von dem damit verbundenen Historismus und Psychologismus gewürdigt werden kann und muß. Die philosophischen Abschnitte des Schleiermacher, die Romantiker-Aufsätze, sämtliche ästhetischen Abhandlungen und zuletzt die epochemachenden Darlegungen über das Verhältnis des jungen Hegel zum Irrationalen gehören in diesen Zusammenhang hinein. Aber wie einsam stand Dilthey noch im Jahre 1887 mit den tiefsten Erkenntnissen seiner Abhandlung »Die Einbildungskraft des Dichters« da! Erwartete er sich doch noch eine mögliche Ergänzung seiner Betrachtungen von — der »Poetik des unvergeßlichen Scherer«! Er ist gründlich enttäuscht worden[1]).

Gleichwohl gab es damals einen Mann, der sich in eigenem Ringen um eine prinzipielle Durchgründung der Künstlerphantasie alle Voraussetzungen erworben hatte um den Aesthetiker Dilthey gerade dort, wo er sein Bestes und sein Tiefstes gab, zu verstehen. Freilich eine von Dilthey menschlich urverschiedene Persönlichkeit! Nichtsdestoweniger hat dieser dem merkwürdigen Zeitgenossen, der in seiner Zunft viele Gegner und wenig Freunde hatte, eine ziemliche Aufmerksamkeit geschenkt. Im Sommer 1891 schreibt er einmal [2]), daß ihm die Frage der intellektuellen

1) Gesammelte Schriften VI. Band, Seite 198. Vgl. auch den Briefwechsel mit Graf Yorck v. Wartenburg, Seite 64. — Dagegen das von Dilthey gewiß gebilligte Urteil des Grafen über das nunmehr aus dem Nachlaß veröffentlichte Werk, Seite 161.

2) Briefwechsel mit Gf. Y. v. W., Seite 130. Ich interpretiere die Apostrophe an Vischer aus dem Zusammenhang und zwar, wie ich hoffe, mit Fug und Recht. — Vgl. auch die Urteile des Grafen über Vischer, Seite 61 und Seite 63 f.

Einflüsse auf die bildenden Künstler (im Zusammenhang mit ästhetischen und geistesgeschichtlichen Problemen) Schwierigkeiten bereite. Durch ablehnenden technischen Hochmut, sagt er, sei dieser Punkt für ihn nicht abgemacht. Wie in der Religionsgeschichte, so ist wohl auch in der Kunstgeschichte die Auflösung letzter Probleme »nur durch Erkenntnistheorie möglich.« Aber wo sind die Historiker, die das begreifen? Dilthey stellt fest: »Hier in Berlin konnte mir Niemand helfen. Vielleicht Vischer.« —

Die folgenden Abschnitte hoffen zu zeigen, daß Dilthey allerdings an dem Kunsthistoriker Robert Vischer einen ungleich kongenialeren Bundesgenossen hätte haben können als an dem Literarhistoriker Wilhelm Scherer.

3.

Wir stellten fest, daß es im philosophischen Kosmos gewisse Bezirke gibt, in welchen sich die Problematik des Irrationalen am frühesten und am nachdrücklichsten bemerkbar machen muß, und wir haben eines dieser Gebiete mit der Erwähnung von Fr. Th. Vischers und Diltheys Forschungen auch bereits betreten: die Aesthetik. Damit ist der besondere geistige Grund und Boden erreicht, auf welchem sich die weitere Untersuchung zu bewegen hat.

Fr. Th. Vischer und Dilthey nebeneinander zu nennen, ist ungewöhnlich; denn die Unterschiede in Herkunft, Bildungsgang und Persönlichkeit sind groß. Dennoch gehören sie in einer Hinsicht zusammen. Zwei Forscher, deren philosophische Fragestellung in ähnlicher Weise durch ein starkes Verhältnis zum Schönen und zur Kunst entscheidend mitbestimmt wurde, mußten sich an einem Punkte begegnen, wenn der ältere von Hegel zu einem philosophisch durchgeklärten Empirismus vorwärtsstrebte, der jüngere in gleich unbefriedigtem Suchen von einem ebensolchen (von Schleiermacher und Trendelenburg) philosophisch modifizierten Positivismus auf die Grundlagen der klassischen deutschen Metaphysik zurückging. Und so ist es denn auch. Ganz unabhängig voneinander und auf verschiedene Weise umkreisten Fr. Th. Vischer und Dilthey einen und denselben schwer zu fassenden Zusammenhang von logisch-alogischen Fragwürdigkeiten, den Dilthey zuletzt (in seiner Darstellung des jungen Hegel) wenigstens als Historiker mit einer gewissen Klarheit herausgearbeitet hat. Für beide handelte es sich darum, über die rationale Einseitigkeit des Ansatzes der europäischen Philosophie hinauszukommen und dem Irrationalen des Seins, des Individuums und der Gestalt

nicht nur einen logischen Ort, sondern eine sachliche Existenz zu sichern. Und beide haben sie ihr Ziel nicht ganz und gar erreicht. Denn die Aufgabe wurde um so schwieriger, je größere Ansprüche der Neukantianismus machte, je bessere Denkmittel er zur Verfügung stellte, je schärfer er den entscheidenden Quellpunkt der gesamten neueren Philosophie: die transzendentale Synthesis, erfaßte.

Es galt die Pforten aufzureißen zu einem zwar wohl bekannten, aber noch kaum erkannten Seelenreich, das von der traditionellen Logik übersehen, von der Kantischen Wissenschaftslehre umgangen worden war. Aber sollte ein derartiges »Umgehen« überhaupt möglich gewesen sein? Immer deutlicher wurde es sowohl Fr. Th. Vischer als Dilthey, daß insbesondere die »ästhetische Sphäre« viel weiter reichte, als selbst Hegel in seinen Vorlesungen angegeben hatte. Daß die Erkenntnis von zwei verschiedenen Bezirken, in deren einem die Wissenschafter, in deren anderem die Künstler werktätig bewegt sind, ebensowohl vollzogen wie aufgehoben werden muß. Daß die strikte Trennung zwar auf eine verständliche Weise erreicht und festgehalten werden kann — nichtsdestoweniger aber im lebendigen Erfahren beständig wieder preisgegeben, von der fülligen Ganzheit des Geistes überflutet und auf Grund von Gefühlen, Bildern und Gestalten zu neuen Grenzsetzungen weitergetrieben wird. Daß es nicht nur eine Logik des Aesthetischen gibt, sondern auch eine Aesthetik des Logischen. Und daß die wahre Philosophie mithin einen Standpunkt einzunehmen hat, der beides in sich begreift: den Unterschied und das ungebrochene Ganze.

Heute fällt es nicht mehr allzuschwer, diese von dem komplexen Gegenstand an das unterscheidend-verbindende Denken gestellten Forderungen, deren Bedeutung für die unmittelbar nach Kant einsetzende philosophische Bewegung und vor allem für den jungen Hegel bekannt geworden ist, auf einen Generalnenner zu bringen und etwa von dem Problem einer »höheren Synthesis« oder einer »grundsätzlichen Verflochtenheit von Rationalem und Irrationalem« zu sprechen. Vor fünfzig Jahren dagegen fehlte noch jede Möglichkeit kritisch über dem eigenen Philosophieren zu stehen, die tiefsten Bestrebungen desselben zu durchschauen und bewußt zu bejahen. Die lebendige Verbindung mit dem Deutschen Idealismus war unterbrochen worden durch den dazwischen liegenden Hegelschen System-Block, dessen Panlogismus gerade so künstlerisch-bewegte Männer wie Fr. Th. Vischer und Dilthey am wenigsten befriedigen konnte. Von ähnlichen Fragen hin- und hergeworfen, wie sie um die Wende des Acht-

zehnten Jahrhunderts die philosophischen Gemüter in Unruhe versetzt hatten, suchten sie eine neue Lösung.

Dilthey war sich klar: »Durch die neuere Philosophie geht der Streit zwischen dem Empirismus und Rationalismus«[1]. Da aber der logische Ansatz der »rationalistischen Position« (Dilthey bezeichnet Descartes als ihren Vater) von den Neukantianern noch nicht mit jener Schärfe herausgearbeitet worden war, deren letztes Ergebnis[2]) auch die Gegner einer einseitig darauf aufgebauten dualistisch-zerklüfteten Philosophie anerkennen müssen — so konnte das sogenannte »positive« Gegenständliche, auf dem aller »Empirismus« fußt, auch noch nicht als ein Wesentlich-Irrationales e r k a n n t werden. Ich betone: erkannt; denn hinter der Bezeichnung »irrational« steckt in diesem Falle mehr als ein terminologisches Belieben. Dilthey wußte, daß der Gegenstand[3]) in seinem vollen Umfange weder gedanklich »konstruiert« (d. h. unterscheidend-verbunden oder trennend-aufgebaut) werden kann noch muß, da er ja (wenn auch nicht durchaus, so eben doch in mancher Hinsicht) auf eine Art und Weise in der Welt ist, die dem Bewußtsein kein »Brückenschlagen« zumutet. Heterothetisch-gewöhnt, wie er nun einmal ist, greift der Verstand diesem Selbstverständlichen gegenüber gerne zu Verlegenheitsausdrücken wie »unmittelbar« und »gegeben«. Auch Dilthey gebraucht sie. Aber er wählt noch andere, die verraten, daß er an Kants Konzeption der Synthesis halb und halb festhält[4]), die Erfahrung jedoch keineswegs von dem heterologischen Erkennen erfüllt sein lassen will. Er spricht von einem »Innewerden«, von einem »Gewahrwerden«, von einem »Erleben«. »In Kant vollzog sich nur die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die Geschichte der Metaphysik geschaffen hat; nun gilt es, die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind« — schließt die Einleitung in die Geisteswissenschaften[5]). Hier wird deutlich: Dilthey hat einen anderen Weg eingeschlagen als Hegel. Er scheute sich vor dem »Logismus«, dessen Schwäche er vortrefflich zu charakterisieren

1) »Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts«. Ges. Schriften, V. Band, Seite 88.

2) Ich denke hier an Rickerts »heterothetisches Prinzip« in seiner allgemeinsten Formulierung.

3) Er gebraucht diesen Ausdruck selbst. Vgl. G e o r g M i s c h im Vorbericht zum V. Band der Ges. Schriften, Seite LXXX.

4) Vgl. Ges. Schriften, V. Band, Seite 74 ff. (»Sigwart unwiderleglich«) und Misch a. a. O. Seite LXXVII.

5) Ges. Schriften, I. Band, Seite 408.

wußte [1]), so sehr, daß er lieber beobachtend und beschreibend (das aber heißt doch wohl auch: reflektierend!) hinter das Denken zurückging, daß er die Synthesis selber abzuleiten versuchte, anstatt sich von dem festen Punkte aus, den sie gewährleistet, ein irrationales Daneben zu erarbeiten. »Es gibt im Denken Sachverhalte, welche auf andere Sachverhalte zurückführen und so als in der Wahrnehmung und dem Erlebnis fundiert erwiesen werden können« [2]).

Aus dem »mütterlichen Boden« [3]) dieser Grund-Sachverhalte ließ Dilthey nun auch die Leistungen der Künstler herauswachsen, deren »nicht wegzuräsonierende Irrationalität« er bisweilen ausdrücklich hervorhebt und in der »täglichen Erfahrung« jedes Menschen wiederfindet [4]). Die neuartigen Vorzüge einer solchen Aesthetik gegenüber der betreffenden Abteilung des Hegelschen Systemes [5]) sind wohl zu beachten, so viel man auch immer gegen die Fundamentierung selbst einwenden mag. Dilthey hat verstanden, daß man die Kunst weder »für sich« behandeln darf noch kann. Daß die Werke der Dichter Manifestationen einer »Lebensanschauung« sind, die einen durchgreifenden Bestandteil der menschlichen Lebensanschauung überhaupt bildet. Ueberall weist er auf die geistigen Bande hin, welche Kunst und Wissenschaft inniger verknüpfen, als ihre Vertreter selbst zuzugeben geneigt sind [6]). Von den Oberflächenerscheinungen der schönen Leistungen führt ein Pfad ins Zentrum der philosophischen Forschung: die Künstler erhellen den Lebensgrund nicht minder als die Gelehrten. Und das Ergebnis? Dilthey bildete den Begriff einer »Strukturpsychologie«, durch welche er die »erklärende Psychologie«, die in den »Bausteinen für eine Poetik« noch eine beträchtliche Rolle spielt, zu ersetzen hoffte. »Ich nenne Struktur die Beziehung, die zwischen Bestandteilen in einem Erlebnis ist« [7]). Solche Struktur bildet einen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang, in dem die psychischen Vorgänge »nach dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen« [8]) lokalisiert werden

1) Vgl. Misch a. a. O. Seite LXI.

2) Vorrede zu »Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens« aus dem Jahre 1911. Ges. Schriften, V. Band, Seite 5.

3) »Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik.« Ges. Schriften, VI. Band, Seite 129.

4) A. a. O. Seite 193.

5) Wohl zu unterscheiden von Hegels System konzeption!

6) »Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph schöpfen aus dem Erlebnis.« Ges. Schriften, VI. Band, Seite 315 (Fragmente zur Poetik).

7) A. a. O. Seite 318.

8) A. a. O. Seite 317. Es ist hier wohl zu beachten, daß für das Denken Hegels nach

können, diese strömend-bewegte Tiefenschicht aller Existenz, wird nicht zuletzt auch von der philosophischen Betrachtung der Kunst erschlossen, insoferne das Erlebnis des Künstlers nur ein besonders ausgeprägter, durch »Leidensfähigkeit«[1]) erhöhter und zum Werk begnadeter Typus von Erleben überhaupt ist. Und zwar modifiziert die geistige Tatsache von Kunst und Poesie die Wirklichkeit. Werden Realität und Erleben gleichgesetzt, so ergibt sich notwendig: »Das Reale ist irrational«[2]).

Allgemein hat Dilthey diesen Satz, soviel ich sehen kann, nicht ausgesprochen. Er bildet eine der hauptsächlichsten Grundlagen von Fr. Th. Vischers Weltanschauung.

Dilthey war auf mannigfachen Umwegen, durch erkenntnistheoretische Bemühungen hindurch, Schritt für Schritt in Problemzusammenhänge eingedrungen, mit denen sich die Klassiker des Deutschen Idealismus bereits, wenn auch nicht auf die nämliche, so doch auf eine vielfach analoge Weise hatten auseinandersetzen müssen. Mit einer gewissen Sehnsucht denkt er aus der Zerfaserung seiner Zeit, deren krisenhafte Bewegtheit wir ja herauszuarbeiten versuchten, an den glaubensstarken »Mut zur Wahrheit« jener Tage zurück. »Soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken zu bestimmen vermag, so muß sie wieder zu behaupten, festzuhalten vermögen. Welchen mächtigen Ausdruck gab einst Hegel diesem Bedürfnis und Willen, als er die Reflexionsphilosophie der Kantischen Epoche angriff«[3])! Fr. Th. Vischer stand noch ganz und gar auf dem Boden der Leistungen, welche diesen Angriffen gefolgt waren. Als Hegel-Schüler kennt er das Schrittmachertum und die prinzipielle Grenze des heterologischen Denkens. »Abstraktion treibt uns. Wir suchten das Wesen nicht, wenn wir nicht immer die Welt wieder wegließen«[4]). Gelegentlich bricht er in die Forderung aus: »Nur nicht trennen!«[5]) »Das Volle muß eine Einheit sein«[6]). Aber diese Einheit ist nichts hinter den Dingen. »Wir meinen nur, es sei

Diltheys Auffassung »die Kategorien von Ganzem und Teil« maßgebend und charakteristisch sind. Vgl. Ges. Schriften, IV. Band (Die Jugendgeschichte Hegels), Seite 138.

1) Ges. Schriften, VI. Band, Seite 317.

2) A. a. O. Seite 310 (Randbemerkung zur Poetik). Es handelt sich speziell um die »imaginative« Kunst-Wirklichkeit.

3) Ges. Schriften, V. Band, Seite 89.

4) Kritische Gänge (Neuausgabe von Robert Vischer), IV. Band, Seite 537. Es handelt sich um Aphorismen, die wohl bei Gelegenheit der Lektüre des auch heute noch nicht nach Verdienst geschätzten Karl Planck niedergeschrieben wurden. Daß sie darüber hinaus für Vischers Weltanschauung bezeichnend sind, beweisen ähnliche Stellen im Auch Einer.

5) A. a. O. Seite 543. 6) A. a. O. Seite 537.

etwas dahinter, weil wir nicht alles, was da ist, was vorn ist, erkennen«[1]. Warum aber erkennen wir es nicht? Die Antwort liegt nahe. Es handelt sich nicht um die »Mathematik«[2], ja nicht einmal um das Gedankliche in der Welt, sondern um ein Irrationales.

Gleich Hegel hatte sich Fr. Th. Vischer »dem Leben des Gegenstandes übergeben«. Aber dieser Gegenstand erschien ihm, als Aesthetiker zumal, nicht so panlogisch durchwaltet und dialektisch konstruierbar[3] wie dem »Aristokraten des Begriffs«[4]. Schon in der »Metaphysik des Schönen« zeigte sich das in den Paragraphen 31 bis 40, die das Individuelle und Zufällige behandeln. Das hier zum ersten Male prinzipiell in die Aesthetik eingeführte »Unmeßbare« und »Undefinierbare« (§ 35) ist dem Schönen »wesentlich« (§ 31) und vermag vom Künstler gepackt und bildhaft gestaltet zu werden[5]. Dem theoretischen Nachweis, den er noch auf hegelsche Art aus dem Begriff des Schönen führte, ließ Vischer später einen praktischen folgen, der ihm ganz allein angehört: die Auch Einer-Dichtung.

Der in diesem sogenannten Roman paradoxerweise in eine Art von System gebrachte Irrationalismus ist allbekannt geworden: die »zwei Stockwerke« wenigstens kennt jeder. Aber dieser Vergleich zeichnet nur die grobe Grundstruktur des harmonisch-unharmonischen Weltalls, innerhalb deren es eine ganze Skala von Irrationalem zu unterscheiden gibt, die von dem leichtverständlichen Unverstand des Zufalls bis in letzte metaphysische Tiefen hinunterreicht. Irrational ist durchaus nicht bloß das Objekt in seiner unberechenbaren Tücke; die Mythologie der Quälgeister und Teufel ist nicht nur komisch, sondern auch versteckt-philosophisch: das ganze schwere Geheimnis der »Sachlichkeit« verbirgt sich dahinter, das dem »substanzlosen Geschlecht« — »o alter Hegel, stilvoller Philister, daß du erständest mit deinem Stecken!« — verloren ging[6]. »Könnte man Element werden und zugleich wissen, was Element ist!« ruft A. E. einmal aus[7], und zwar am Krater des Vesuv in der Erinnerung an Empedokles. Hier wird schon deutlicher, wo ihn, den armen Hühneraugengeplagten, der Schuh eigentlich drückt — und daß seine

1) Ebenda. 2) Vgl. a. a. O. Seite 543.

3) Vgl. Kritische Gänge, VI. Band, Seite 473.

4) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 299.

5) Wie? das war auch für Dilthey ein Hauptproblem. Vgl. den IV. Abschnitt seiner »Beiträge zum Studium der Individualität«. Ges. Schriften, V. Band, Seite 273 ff.

6) Auch Einer, Seite 365. Ich zitiere nach dem 2. Band von Fr. Th. Vischers Ausgewählten Werken. Herausgegeben von Gustav Keyßner 1918.

7) A. a. O. Seite 536.

Aehnlichkeit mit dem gealterten Dichter des Empedokles, dem auch von ihm geliebten Jugendfreunde Hegels, nicht umsonst von Vischer hervorgehoben ist [1]). »Das Subjektivtätige . . . muß zum Elemente werden, das Subjektive und Objektive ihre Gestalt verwechseln und eines werden«, heißt es bei Hölderlin [2]). So ist der Naturphilosoph A. E. auch ein Philosoph des subjektiv-individuellen Geistes. »Dieser Ich! Was ist es denn nun mit diesem? Wer ist er? Was tut er da?« Unmöglich etwas darüber auszumachen. »Warum denn? Nun, weil er eigentlich irrationell . . . undenkbar . . . nur ein Schein ist. Daher muß er auch wieder fort. — Wieder auch hier das ungeheure Rätsel der Diesheit!« [3]) Ich möchte hier auf die Mehrdimensionalität des Irrationalen (wenn das räumliche Bild erlaubt ist) aufmerksam machen. Der Zufall war gewissermaßen ein Irrationales innerhalb der rationalen Sphäre. Die unausdenkbare »elementare« Substanzialität — mit Schelling zu reden: der »dunkle Grund in Gott«, aus dem die dämonische Goldrun »schnurgerad stammt« [4]) — bildet dagegen eine irrationale Wesensschicht. Von ihr ist das Individuum ineffabile gleichwohl zu unterscheiden; insoferne sich dieses aber keineswegs hinter den Dingen befindet, sondern »vorn« und »diesseits«, trägt es ein sinnenfälliges Kleid, ist es Erscheinung. Es ist recht eigentlich das Aesthetisch-Irrationale, um welches es sich in dieser letzten Hinsicht handelt. Wie ein echtes Kunstwerk »mitten im Klaren doch immer Traumcharakter hat, von Geisterhauch umwittert ist« [5]), so verhält es sich auch mit uns Menschen. »Wir sind Bilder. Sein ist Schein.« »Das braucht aber niemand bange zu machen«, setzt Vischer beruhigend hinzu [6]). Er fügt einen guten Grund bei, aber nicht den besten. Der bleibt unausgesprochen. Er müßte lauten: denn wir sind wirklich Bilder. Das Irrationale ist real.

Nun braucht man bloß die vereinzelten, gegen ganz bestimmte Seiten des Panlogismus gerichteten Angriffe in Fr. Th. Vischers Aesthetik (1846) mit der Weltanschauung dieses seines Auch Einer (1878) zu vergleichen,

---

1) Vgl. a. a. O. Seite 53 und 312.

2) »Grund zum Empedokles«. Schlußsätze.

3) Auch Einer, Seite 430 (gekürzt).

4) A. a. O. Seite 389.

5) A. a. O. Seite 520.

6) A. a. O. Seite 381. — A. E. übertreibt: »wir sind nur Bilder.« Frau Hedwig erklärt die Uebertreibung (Seite 303): »Poeten schweben ja! Es ist ja ein Schweben.« (Vgl. meine Abhandlung »Aesthetizismen«, Logos XI, Seite 201 bis 210, über den Zusammenhang von Empiriefrömmigkeit und Illusionismus). Vgl. auch Kritische Gänge IV, Seite 538 f. (Fr. Th. Vischers Stellungnahme zu Schopenhauer) und 246 (Schein = nicht »falscher« Schein).

um wahrzunehmen, wie mächtig der Irrationalismus in ihm in den dazwischen liegenden Jahrzehnten an Raum gewonnen, wie er gewuchert hat. Kein Wunder, daß ihm sein System mehr und mehr der Korrektur bedürftig erschien. Was dem Auch Einer rein weltanschaulich zum Grunde liegt, das mußte auch wissenschaftlich gebändigt werden. Aber wie?

Fr. Th. Vischers Aesthetik war im Unterschied zu Hegels Vorlesungen (die sich in der Einleitung ausdrücklich als ein wohlbegrenzter System-Bezirk darstellten und mehr als billig von geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten beherrscht waren), nach dem Muster des Hegelschen System-Ganzen aufgebaut [1]). Der erste Teil enthielt gewissermaßen die Logik, der zweite Teil die Naturphilosophie, der dritte Teil die Kulturphilosophie der Aesthetik — d. h. der erste Teil handelte vom Begriff des Schönen, der zweite Teil vom Naturschönen und von der menschlichen Phantasie, der dritte Teil enthielt die Lehre vom Schönen in seiner geistigen Voll-Existenz: der Kunst. Grade die Ausführungen über Naturschönheit waren Vischer besonders gut gelungen, und grade hier setzte er mit seiner Selbstkritik ein. Wie die Naturphilosophie zuerst und vor allem aus dem System Hegels herausbröckelte und damit die große Dreiteilung dahinfiel, so ging es auch Fr. Th. Vischer mit seiner Aesthetik. Das Naturschöne v o r der Phantasie zu behandeln, erschien ihm 1866 als ein schwerer Irrtum: »Die Aesthetik muß den Schein, als gebe es ein Schönes ohne Zutun des anschauenden Subjekts, schon auf ihrem ersten Schritte vernichten« [2]). Er wünschte also beide Abschnitte des zweiten Teils ineinanderzuarbeiten um mit ihrem konkreten Gehalt den ersten Teil, die Metaphysik des Schönen, zu füllen: »die Phantasie, die bestimmte Kraft des Geistes, wodurch Schönes entsteht, ist im ersten Teile schon da« [3]). »Von der Anschauung ist auszugehen« [4]). »Es ist kein Grund, sich vor einem schlichten empirischen Anfang zu scheuen« [5]).

Aber: »nicht jede Anschauung ist die ästhetische« [6]) — und hier ist nun der Punkt, an welchem sich Fr. Th. Vischers neugewonnener Empirismus als Irrationalismus entpuppt. »Es gibt zwei Arten zu denken, eine in Worten und Begriffen und eine in Formen; es gibt zwei Arten, die Welt zu lesen, eine in Buchstaben, eine in Bildern« [7]). H i e r h ä t t e p r i n z i p i e l l e K l a r h e i t g e s c h a f f e n w e r d e n m ü s s e n! Aber ganz ähnlich wie Dilthey ist Vischer wohl von kantianisierenden Ge-

1) Vgl. meine Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes« 1920.

2) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 224. 3) Ebenda.

4) A. a. O. Seite 236. 5) Ebenda. 6) Ebenda. 7) A. a. O. Seite 237.

dankengängen ergriffen, stellt er wohl in gewissem Sinne das Problem der Synthesis — aber das Weltanschauungserbe des Deutschen Idealismus ist zu mächtig in ihm, als daß er sich veranlaßt fühlte, neuschöpfend in die eigentlichen logischen und erkenntnistheoretischen Tiefen hinunterzusteigen. War Dilthey im Grunde seiner deutsch-idealistischen Weltanschauung immer noch irgendwie ein Positivist, so war Vischer im Grunde seines Empirismus immer noch irgendwie ein Hegelianer geblieben. Der Formalismus der Herbart-Schule zwang ihn die synthetische Tätigkeit des Subjekts vorzüglich auf die Verschmelzung von Form und Inhalt hin zu betrachten: ein trefflicher Ausgangspunkt! Aber der Weg hätte systematisch verfolgt und nicht polemisch durchstürzt werden müssen. So aber brachte der »leere« Formbegriff Robert Zimmermanns, der mit dem Formbegriff der Transzendentalphilosophie nurmehr locker zusammenhing, Vischer dahin einen entsprechenden »gefüllten« Formbegriff [1]) zu bilden, in welchen sein ganzer Irrationalismus ohne eigentliche kritische Klärung hineinschlüpfte. Es ergaben sich, wie er selbst sehr wohl einsah, »Grundlagen von ganz amphibolischer Natur« [2]). Eine richtige Z w e i s p h ä r e n-T h e o r i e war es, in die Vischer hineingeriet — wobei ich [3]) unter Sphäre eine zwar begrifflich herauszulösende, gegenständlich aber von »anderen« ebensolchen Sphären durchdrungene Existenzschicht verstehe [4]). Wohin wir blicken, dahin geht seine Meinung, überall tritt uns ein I n e i n a n d e r v o n R a t i o n a l e m u n d v o n I r r a t i o n a l e m entgegen, oder vielmehr: wir sind selbst in dieses Ineinander leibhaftig hineinverwoben. Da ist ein mathematisch Erfaßbares, ein gedanklich Bestimmbares, und ein »verborgenes inneres Leben« zugleich, das jene »abstrakten Formelemente« »niederschlägt« und nichtsdestoweniger »auf großen und breiten Stellen durchbricht und überflutet« [5]). Mit immer neuen, mit wahrhaft poetischen Wendungen sucht Vischer diesen Sachverhalt zu schildern. Er bezeichnet ihn allgemein als H a r m o n i e. »Die Harmonie ist lebendige, bewegte Einstimmung einer klar unterschiedenen Vielheit.« »Dieser durchgehende Strom nur ist es, der die Teile zu Gliedern, das Ganze zu einem Organismus macht« [6]). Insoferne aber dieser Strom Bilder spiegelt, insoferne uns solche Harmonie in

---

1) A. a. O. Seite 291. 2) A. a. O. Seite 270 f.

3) Da ich diesen Terminus seit 1920 in allen meinen Arbeiten gebrauche, so möchte ich ihn hier ausdrücklich festlegen.

4) Vischer spricht auch gelegentlich (Seite 295) von zwei »Polen«: einem rationalen (das Allgemein-Faßbare, die Gattung) und einem irrationalen (das Undefinierbare, das Individuum). Wer denkt hier nicht an Schellings berühmtes Bild vom Magneten!

5) Vgl. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 271. 6) Ebenda.

Kunst oder Natur anspricht: nicht als ein Anderes, von uns Getrenntes, sondern als ein eigentümlicher Besitz unserer Seele — insoferne greift Vischer zu dem Ausdruck Symbol.

Der Symbol-Begriff spielte bereits in Hegels Aesthetik eine Rolle. Der Philosoph charakterisierte die orientalische Kunst als ein dunkles bildhaftes Erfassen des Weltgeheimnisses in ungelösten riesigen Formen und nannte sie in diesem Sinne: symbolisch. Er verwendete die Bezeichnung noch ein zweites Mal. Wenn in der griechischen Kunst das klare Skulpturbild des Gottes und der Gottesdienst selbst etwas aussprechen und dennoch sinnbildlich bleiben, so ist dies gleichfalls als symbolisch zu begreifen, aber als eine helle, als eine bewußte Symbolik. In beiden Bedeutungen hatte sich Fr. Th. Vischer den Begriff für seine Aesthetik zu eigen gemacht[1]). Jetzt aber gebraucht er ihn in einem völlig neuen, in einem dritten Sinne. Es handelt sich weder um jene »dunkle«, noch um jene »helle« Symbolisierung, sondern um eine »mittlere«, um eine »dunkel-helle«. Weder einer bestimmten Epoche, noch einer bestimmten Kunstgattung ist sie besonders eigentümlich; denn genau besehen, durchwaltet sie die ganze Welt. Alles und Jedes schimmert in ihrem ungewissen Zwielicht. Alles und Jedes ist Symbol, insoferne es beseelt ist und formal-bestimmt zugleich. Symbol — das ist ein Ausdruck, der das Hinüberströmen des Gehaltes in die Form und die Beziehung der endlichen Leistung auf die unendliche Seele bedeutet. Die Aesthetik ist nichts anderes als »vereinigte Harmonik und Symbolik«[2]).

Hier gilt es einzuhalten und kritisch rückwärtszublicken. Soweit war also das Irrationalitätsproblem auf dem für seine Entwicklung besonders günstigen ästhetischen Boden gediehen! An Irrationalitäts empfinden mangelte es gewiß weder Fr. Th. Vischer noch Dilthey. Dies trennte sie von der Sache Kants und von dem Buchstaben Hegels. Aber es fehlte ihnen ein scharfer Irrationalitäts begriff. Sie vermochten es nicht: den Ansatz des Systems prinzipiell-durchgreifend zu erneuern.

Gewiß enthalten die Aufsätze, in denen Vischer seine Aesthetik kritisierte, noch eine Fülle von Gedankengängen, die hier unberücksichtigt geblieben sind. Und erst recht gilt das von den verschiedenen Studien Diltheys. Aber alle diese Ausführungen förderten das Hauptproblem um keinen Schritt. Im Gegenteil: sie deckten es zu; sie hinderten es klar

---

1) Vgl. die §§ 426 und 434.

2) Vgl. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 404. — Dilthey gelangte zu fast demselben Symbol-Begriff. Vgl. Ges. Schriften, IV. Band, Seite 187.

herauszutreten. Deshalb brauchen sie im vorliegenden Zusammenhang auch nicht wiedergegeben zu werden; an die Stelle ihrer historischen Betrachtung muß die philosophische Besinnung treten; es ist zu überlegen, mit welcher grundsätzlichen Schwierigkeit Vischer und Dilthey bei ihren ästhetischen Bemühungen zu kämpfen hatten, auf Grund welcher Entscheidungen die Aufrißskizzen und Fassadenentwürfe, die wir noch von ihnen besitzen, ausgearbeitet worden sind, und warum sie uns schließlich nicht durchaus befriedigen.

Ohne Zweifel kann ihr gemeinsames Bestreben: der Aesthetik einen empirischen Anfang und Ausgangspunkt zu sichern, nur gutgeheißen werden. Kant selbst hatte der Erfahrung bedurft um sich auf ihrem Grunde in ein Reich von theoretischen Abstraktionen zu erheben und von hier aus die Struktur seiner Unterlage allgemeingültig zu verstehen. Durchschaute man die Einseitigkeit seines Verfahrens; war man davon überzeugt, daß ein solches Verstehen wiederum bloß die theoretische Seite aller Erfahrung betraf und betreffen konnte; hatte man begriffen, daß darauf wohl eine Wissenschaftslehre, aber nimmermehr eine Weltlehre aufgebaut werden kann; wendete man das philosophische Interesse einem Außerwissenschaftlichen, einem Atheoretischen zu — mußte man da nicht erst recht in jenem »Bathos der Erfahrung« Anker zu fassen suchen, das sich eben offenbar nicht bloß in rationaler, sondern auch in irrationaler Hinsicht »fruchtbar« erweist! Hier und nur hier waren die Struktur-Mannigfaltigkeit und der Formen-Reichtum des Gegenständlichen mit Händen zu greifen. Hier und nur hier mußte dem unvoreingenommenen Denker, der sich mit subjektiver Zurückhaltung »dem Leben des Gegenstandes übergab«, die Inadäquatheit einer nur-theoretischen Sachlichkeit und der stets theoretisch-atheoretischen Sache in die Augen springen.

Aber ein anderes ist es: eine solche von theoretischen Vorurteilen unbefangene, wahrhaft humane Erfahrung zu fordern und zu üben — ein anderes: ihre Ergebnisse selber wieder auf eine wissenschaftliche Weise allgemein-faßbar zu machen. Die Wissenschaft bedient sich des begrifflichen Denkens. Muß dieser unvermeidliche Umstand die Absichten einer Philosophie, die über Kants Theorie der theoretischen Erfahrung und über Hegels Panlogismus hinaus möchte, nicht notwendig von vornherein vereiteln? Wird das Irrationale nicht allemal wieder rationalisiert werden, insofern es mit Begriffen angefaßt, auf Begriffe gebracht, in Begriffe gekleidet wird? Wer sich dem Denken anvertraut, der hat sich einer »unbefangenen«, einer hemmungslos »dem Leben des Gegenstandes hinge-

gebenen« Erfahrung entzogen. Wie sollte es ihm möglich sein, die irrationale Struktur einer solchen Erfahrung auf eine Weise in Wissenschaft überzuführen, die der »ganzen« Sache so angemessen ist, wie die Erkenntnistheorie ihrer rationalen Durchgriffenheit?

Es ist natürlich nicht die Absicht der vorliegenden Abhandlung diese schwierigen Fragen zur Entscheidung zu bringen. Nur um den Versuch einer vorläufigen Klärung handelt es sich. Der Punkt soll festgelegt werden, von welchem aus das Problem angegriffen werden muß; Wege sollen abgelehnt werden, die zu keinem positiven Ergebnis führen können.

Dies vor allem: eine philosophische Wissenschaft, die den rational-irrationalen Gegenstand auf eine angemessene Weise durchleuchtet, ist möglich. Ihre scheinbare Aussichtslosigkeit beruht lediglich darauf, daß eben jene Einseitigkeit, die vermieden werden möchte, bereits der soeben vorgetragenen Fragestellung im höchsten Grade zugrunde liegt. Was hier unverletzt »aneinander herangebracht« werden soll und doch nicht kann, das sind bereits zwei Produkte der Theorie, zwei Abstrakta. Der Begriff des Rationalen betrifft Rationales in seiner Reinheit. Ebenso betrifft der Begriff des Irrationalen Irrationales in seiner Reinheit. Dies darf aber doch nimmermehr zu der Vorstellung führen, als sei das Irrationale nun auch faktisch ein rein für sich Existierendes, mit dem sich ein Ganz-Anderes, das Rationale, etwas zu schaffen macht! »Mit Begriffen anfassen«, »auf Begriffe bringen«, »in Begriffe kleiden« — das sind Bilder, in welchen sich der Logismus gefällt. Sie setzen eine ursprüngliche Rationalisierung des Gegenständlichen voraus, die so tief einschneidet, daß fortan gerade die scharfsinnigsten logischen Bemühungen das in zwei verschiedenen Welten für sich festgehaltene Rationale und Irrationale am wenigsten wieder zusammenzubringen vermögen.

Rationales und Irrationales brauchen aber gar nicht auf die Verknüpfung des Philosophen zu warten. Womit das Denken sich abquält: sachlich ist es allüberall bereits geleistet! Und im Denken selbst ist es geleistet! Weder sind die Gegenstände der Kunst, der Religion, der individuellen Menschlichkeit, so durchaus irrational-erfüllt, noch ist die Wissenschaft (und selbst ihr Hauptinstrument: der Begriff) so schlechthin rational-gebaut, als man dem logisch herausgearbeiteten Gegensatz zuliebe annehmen möchte. Der »Zusammenhang«, den herzustellen unmöglich erscheint, sobald man sich mit den isolierten Teilen ans Werk begibt — es ist fertig vorhanden und es besteht vielmehr die Aufgabe ihn bewußt zu durchgründen. Dies jedoch kann bloß von einem einzigen Punkte aus möglich sein. Und zwar von

demselben Punkte, von welchem aus die Bezeichnung »irrational« einzig und allein einen Sinn hat.

Da nämlich, wie gesagt, alle Gegenstände ohne Ausnahme komplexe d. h. rational-irrationale Gebilde sind, so war auf ihrer Ebene der kritische Schnitt eigentlich gar nicht zu vollziehen. Man konnte wohl eine gewisse Klassifikation vornehmen und etwa alles Dichtwerk als irrational, alle rechnerischen Operationen als rational bezeichnen. Aber philosophisch war damit gar nichts ausgemacht. Es handelte sich vielmehr lediglich um eine vorphilosophische sogenannte »generalisierende Begriffsbildung«, d. h. um einen Abstraktions- und Subsumptionsprozeß. Bei dem Dichtwerk abstrahierte der Klassifikator (unter anderem auch) von allem Rationalen, bei der rechnerischen Operation von allem Irrationalen — in beiden Fällen ohne irgendwelche exakte Rechenschaft geben zu können: wovon.

Dem hat Kant ein Ende gemacht. Oefters schon wurde in dieser Studie seiner entscheidenden Tat gedacht; aber das Epochemachende derselben kann wohl erst an dieser Stelle voll gewürdigt werden. Kant entdeckte eine Methode: aus dem Gegenstand die rationale Struktur herauszuholen. Weder vom Standpunkt des (selber gegenständlichen) Denkens, noch vom Standpunkt des (gleichfalls gegenständlichen) Gedachten aus konnte das geschehen, sondern nur von einem höchst eigenartigen »mittleren Standpunkt«. Kant hielt das Denken in der ewigen Gegenwart seiner Leistung fest. Nicht als ein fertiges, sondern als ein werdendes. Nicht als ein faktisch-werdendes (das wäre wieder ein Gegenstand gewesen!), sondern als ein möglicherweise-werdendes, als ein Gegenständlichkeit (theoretisch!) verbürgendes. Und er begriff seine Leistung grundsätzlich als Synthesis. Auf ihre einfachste Formel gebracht, heißt diese Synthesis: Verbindung eines unterschiedenen Einen und Anderen. Würde sie den Gegenstand in jeder Hinsicht ermöglichen und verbürgen, so dürfte sie nicht als rational bezeichnet werden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die »transzendentale« Unterscheidung ihrer selbst von der Sache bedeutete eine grundsätzliche Filtrierung des Theoretischen. »Ermöglicht« und »verbürgt« kann überhaupt bloß die heterologische Struktur des Gegenstandes werden! Insoferne dürfen wir Kants Synthesis das selber rational herausgearbeitete Prinzip des Rationalen nennen.

Daß damit die Bezeichnung »irrational« allererst ihre klare Bedeutung erhält, braucht wohl nicht ausführlich auseinandergesetzt zu werden. Es genügt zu sagen: ohne die mit der transzendentalen Synthesis zugleich geleistete Fixierung der letzten Heterothesis rational-irrational wäre der

bisherige Gedankengang unmöglich gewesen. Er setzt diese Unterscheidung voraus und ist auf die Ueberzeugung gegründet, daß eine philosophische Aesthetik ihrer nimmermehr entraten kann. Erhebt sich doch die Frage nach einer wissenschaftlichen Durchdringung nicht bloß des theoretischen Gegenstandes, sondern des Gegenstandes überhaupt, mit Kants Transzendentalphilosophie — und fällt sie doch mit dem Problem einer wissenschaftlichen Aesthetik zusammen!

Ich betone noch einmal, daß ich hier nur die Richtung zeigen möchte, in welcher der Ansatz einer umfassenden Gegenstandslehre und damit (unter anderem) auch der Ankergrund der Aesthetik aufgesucht werden muß. Es handelt sich nicht um die Lösung des Irrationalitätsproblems, sondern lediglich um einen Beitrag zu seiner Geschichte. Das Streben aller, deren Leistungen bisher in dieser Geschichte etwas bedeuten, scheint mir auf eine Aufgabe hinzuweisen, die noch in der Zukunft liegt. Auf einen Punkt, in welchem sich der mit Kant auslaufende Problemkreis zum anderen Male runden wird. Denn einmal hat er sich schon gerundet. In Hegel. —

Es ist ein sinniger, in alten Sagen oft wiederkehrender Zug: daß eine empfangene Wunde sich nicht schließen will, ehe sie mit derselben Waffe, die sie schlug, abermals berührt wird. So verhält es sich auch mit dem Riß, den Kant in die Gegenstand-erfüllte Welt hineingebracht hat. Seine Waffe war das zweischneidige Schwert der transzendentalen Methode. Sie trennte grundsätzlich ein Eines von einem Anderen — die Sachlichkeit von der Sache — und sie erfaßte damit zugleich ein für alle Male den Quellpunkt des theoretischen Erkennens: die Synthesis. Seitdem will sich die Wunde nicht mehr schließen, d. h. jedes wissenschaftliche Problem stellt sich von vornherein in heterologischer Form dar und die Möglichkeit es gegenständlich-philosophisch aufzulösen scheint dahin.

Aber es scheint eben auch nur so! Das Heil liegt in der richtig verstandenen transzendentalen Methode selbst.

Hat sich Kant etwa auf den Boden der Gegenständlichkeit gestellt, den Gegenstand aber sozusagen in wesenlosem Scheine hinter sich behalten? Unmöglich. »Gegenständlichkeit« — der Sinn dieses Wortes beruht ja gerade auf seiner Beziehung zum Gegenstand! Das Moment dieser Beziehung charakterisiert Kants Stellungnahme; es bezeichnet den Punkt, in welchem seine Transzendentalphilosophie im Empirismus wurzelt; der Philosoph nahm gewissermaßen dort seinen Platz, wo Sache und Sachlichkeit zusammentreffen; in diese Weltangel konzentrierte er sein Denken hinein, damit es sich mit ihr zugleich in ihr bewege. Hätte

er sich auf den Standpunkt des Einen oder des Anderen gestellt, er würde nie das synthetische Prinzip der Ein und andersheit entdeckt haben! So aber glich seine Situation der des Züngleins zwischen den beiden Wagschalen. Im Drehpunkte der Leistung ist seine Philosophie verankert: diese Mitte war nicht zu erreichen ohne Zuhilfenahme des trennenden Erkennens; ja sie erforderte eine äußerste Aufgipfelung desselben und eben auf diese Weise wurde zugleich die Wurzel aller Rationalität entblößt. Aber auch die Wurzel aller Irrationalität!

Insoferne die transzendentale Methode wohl zunächst zur Erkenntnis der verstandesmäßigen Synthesis führt, diese aber dem (erfahrungsmäßig bekannten) Gegenstand keineswegs vollkommen adäquat ist, knüpft sich in jener Weltangel, deren rationale Grundleistung mit der Erkenntnis der Synthesis prinzipiell erfaßt ist, offenbar nicht bloß ein Eines an ein Anderes — sondern diese Verknüpfung selber wird hier getragen, ist hier eingebettet, erscheint hier als umgriffen: von Anderem. Dieses Andere ist das Irrationale. Und doch: ist es tatsächlich ein »Anderes«; kann es tatsächlich ein »Anderes« sein?

Hegel hat an dieser Stelle mit Recht entschieden: es ist ein Anderes und es ist kein Anderes. Aber anstatt gelassen festzustellen, in welcher Hinsicht es ein Anderes und in welcher Hinsicht es kein Anderes ist, konstatierte er einen Widerspruch. Von diesem Widerspruch getrieben, ist sein Denken wie Faust »durch die Welt gerannt«, immer dem Rationalen mit dem Irrationalen entgegnend und immer nur im philosophischen Moment der vernünftigen Synthesis den transzendentalen Standpunkt durchquerend. Aber hier ist kein Widerspruch. Es gilt den transzendentalen Standpunkt in der ewigen Gegenwart (παρουσία) der Leistung, die er betrifft, festzuhalten. »Steh! du segelst umsonst.«

Die Bezeichnung des Irrationalen als eines »Anderen« erfordert dieselbe Kritik, wie die Bezeichnung des kantischen Standpunktes als des Standpunktes der »Gegenständlichkeit«. Wie Gegenständlichkeit nur in Beziehung auf den Gegenstand, d. h. im transzendentalen Drehpunkt, sinnvoll ist, so verhält es sich auch mit dem Irrationalen. Seine Problematik ist lösbar nur insoferne als es in Beziehung zum Rationalen steht, als es diesem irgendwie verbunden ist. Freilich eine Beziehung, eine Verbindung von besonderer Art! Eine »höhere Synthesis«, die nur wieder im transzendentalen Drehpunkte als eine umfassende Leistung, welche mit der Verknüpfung eines Einen und eines Anderen allein noch nicht vollzogen ist — als ewig-gegenwärtig erfaßt werden kann. Auf Grund der Erfahrung hat Kant die Erfahrung transzendiert, und von hier aus ein-

seitig die heterologische Struktur aller (theoretischen) Erfahrung erkannt. Tauchen wir verständnisvoll, d. h. im bewußten Besitz seiner Methode und ihres Ergebnisses noch einmal unter ins fruchtbare Bathos dieser vollen gegenständlichen *Erfahrung* und erheben wir uns noch einmal bis an die Grenzscheiden ihrer selbst und einer Erfahrungs*lehre* zugleich! Vielleicht gelingt es uns die Mitte dieses transzendentalen Standpunktes mit Irrationalem zu füllen und hier ein »Zusammen« zu erfassen, das weder bloß das Zusammen eines Einundanderen, noch ein dialektischer Wirbel ist. Wie freilich dieses »füllen« und »erfassen« im einzelnen geschehen mag, darüber ist hier nichts auszumachen. Es genügt, wenn die Aufgabe deutlich geworden ist und dieses eine Hauptergebnis: um Irrationales grundsätzlich festzulegen, ist jene selbe eigenartige Verbindung von gegenständlicher Erfahrung und von sich selbst übergipfelnder Erkenntnis nötig, die Kants Transzendentalphilosophie auszeichnet. Auf andere Weise gelangt man nicht ans Ziel; auf andere Weise rationalisiert man das Irrationale, d. h. das »in Begriffe kleiden«, »auf Begriffe bringen« ,»mit Begriffen anfassen« erweist sich tatsächlich als verhängnisvoll.

An den von mir übergangenen ästhetischen Bemerkungen Fr. Th. Vischers und Diltheys läßt sich das zeigen.

Ihr lebhaftes Irrationalitäts empfinden führte Vischer wie Dilthey zum Empirismus. Aber da ihnen ein scharfer Irrationalitäts begriff fehlte, so vermochten sie aus der Erfahrung weder grundsätzlich noch unverletzt herauszuholen, was ihnen zum Aufbau einer Wissenschaft der Aesthetik die sichere Unterlage gegeben hätte. »Schlicht und unvoreingenommen« gedachten sie ans Werk zu gehen! Wohl gibt es in der Philosophie eine höchste Art von Simplizität, von frageloser Selbstverständlichkeit im Vollbewußtsein des Gegenständlichen — aber nur in Verbindung (»höhere Synthesis«) mit der einseitigen Gewaltsamkeit einer Erkenntnis, die letzte Gegensätze aufgerissen hat, wird sie sich als fruchtbar erweisen. Vischer wie Dilthey scheuten eine solche Einseitigkeit: Hegels gegenständliches Denken war ihnen ein Vorbild; sein Panlogismus eine Warnung. Wo aber die Analysis ihr Werk nicht restlos, d. h. bis zur Erfassung ihrer selbst im Grunde aller und jeder Erfahrung, getan hat — kommt ein selbstgewisser »schlichter Empirismus« zu früh. Der irrationale Gehalt des Gegenständlichen wird in das Netz bestimmter Denkmethoden fallen und die Erfahrung wird alsbald alles weniger als »unbefangen« sein.

So wenigstens ging es Vischer und Dilthey. Wo sie Irrationales faktisch faßten, da formulierten sie es in der Sprache und mit den Mitteln der Psychologie.

Freilich ist auch hier noch ein Unterschied. Weder bei Vischer noch bei Dilthey tritt die Rationalisierung des Aesthetisch-Irrationalen so klar zutage, wie bei dem Vorkämpfer der empirisch begründeten Aesthetik: bei Gustav Fechner. Fechner war so irrational-bewegt, wie es ein Mensch nur überhaupt sein kann. Er war fromm; er war ein Dichter. Damit verband sich bei ihm ein nicht ruhenwollendes Bedürfnis nach Exaktheit, nach Ordnung, nach Begriff und nach Gesetz. Aber niemals hat sich diese Verbindung anders, als selber wieder auf eine einseitig-theoretische Weise in seinem Bewußtsein vollziehen lassen wollen. Es war keine »höhere Synthesis«, und ihre notwendige Folge: eine geradezu physikalische Verwissenschaftlichung des Schönen auf der Grundlage einer Assoziationspsychologie, deren Mechanismus von Vischer wie von Dilthey bekämpft worden ist. Was stellten sie dagegen?

Fr. Th. Vischer eine im wesentlichen erklärend vorgehende Organ-Psychologie, die mit der nachgoetheschen Physiologie bewußte Fühlung hielt, durch deren Gedanken-Maschen jedoch die Problem-Komplexe des Deutschen Idealismus noch ziemlich deutlich hindurchschimmerten. Diltheys Irrationalismus duldete bald auch kein »Erklären« mehr. Zug um Zug entwand er seine deskriptive Psychologie den Banden der naturwissenschaftlichen Methode und stellte sie auf einen eigenen Boden. Hier aber baute er Schacht um Schacht in die Tiefe: jene Struktur-Psychologie ergab sich, die ursprüngliche Erlebniszusammenhänge herauszuarbeiten suchte, und von der eine gerade Linie zu dem führt, was heute als Phänomenologie bezeichnet wird [1]).

Sollte das nun aber wirklich keine Rationalisierung von Irrationalem mehr bedeuten? Keine »reflexionsphilosophische« Konstruktion? Wird hier nicht in jedem Falle (dies trifft Vischer, Dilthey und selbst die Phänomenologie!) an der Erfahrung herumgetüftelt von einem Intellekt, der sich seiner eigenen Gegenständlichkeit noch nicht vollkommen bewußt geworden ist? Gewiß ist, daß sich die Philosophie immer des begrifflichen Denkens befleißigen muß. Ebenso gewiß, daß sie damit keineswegs eine Kluft aufrichtet, die sie von einem »an sich jenseitigen« Irrationalen scheidet, da dieses ja nur »zusammen« mit Rationalem überhaupt gegenständlich

---

1) Husserl war seine neue Methode zunächst noch als deskriptive Psychologie erschienen; erst nach Vollendung seiner Prolegomena gab er diese Bezeichnung auf. Vgl. Logische Untersuchungen I. Zweite Auflage 1913, Vorwort Seite XIII.

existiert. Nicht minder gewiß jedoch dieses dritte: ein (selber gegenständliches) Denken, das irgendwelchen Gegenstand (selbst den Gedanken) in sich bewegt, wird solange vorzüglich seine rationale Durchgriffenheit betreffen und das Irrationale darunter subsumieren, bis es zu jener von Kant erstmalig geleisteten Uebergipfelung des Heterothetischen kommt, die mit einem Male das lange empfundene »Andere« an der gegenständlichen Struktur von der transzendentalen Mitte aus faßbar werden läßt. —

Zweierlei wird nun klar sein. Einmal: warum der Finger bisher schon des öfteren auf das Problem der Synthesis gelegt wurde, gleich als ob die ästhetische Forschung nur hier beginnen dürfte. Dann: daß das Irrationalitätsproblem im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts notwendig in eine neue Phase trat, als man den von Hegels Panlogismus und dem dagegen gerichteten Pseudo-Empirismus in gleicher Weise fast ganz zugedeckten transzendentalen Standpunkt wieder zurückzuerobern suchte. Gerade die unerhörte Einseitigkeit, mit welcher der Neukantianismus diese seine Aufgabe angriff und löste, mußte sich als fruchtbar erweisen. Der logistisch-unverbildete, der religiöse, der künstlerische Mensch revoltierte gegen den nur-theoretischen Gegenstandsbegriff — wie er hundert Jahre früher dagegen revoltiert hatte. Erfahrungsmäßig war er einer ungebrochenen Einheit, einer gestalthaften Ganzheit gewiß, wo der Logiker nur ein Eines, ein Anderes, und beider Verbindung zu erkennen behauptete. Dennoch! Ein solches heterologisches Gefüge ließ sich tatsächlich in jedem Erlebniskomplex nachweisen. Nichtsdestoweniger bildete er ein bruchloses Ganzes, ein des Brückenschlagens unbedürftiges Eines zugleich.

Die Problematik, mit welcher die Romantik gespielt, Schelling gerungen, die Hegel in seinem System nicht allgemeinbefriedigend aufzulösen verstanden hatte — sie erhob sich von neuem!

Bleiben wir auf ästhetischem Boden und wenden wir uns noch einmal zu Fr. Th. Vischer zurück. Es wurde bereits ausgesprochen, daß er von der neukantischen Bewegung nicht unberührt geblieben ist und sich auch mit einer grundsätzlichen Auswirkung der Synthesis eindringlich beschäftigt hat: mit der Trennung und Verbindung von Form und Inhalt. Die Herbartianer verabsolutierten den Gegensatz, ließen den Inhalt als wissenschaftlich-unfaßbar auf sich beruhen und hielten sich an die Form. Vischer mußte die Unterscheidung als theoretischer Mensch mitmachen und doch konnte er sie angesichts des Kunstwerkes nicht aufrechterhalten. »Von leerer Form weiß nichts Apoll, Das Schöne ist himm-

lischen Geistes voll.« So gelangte er zu seinem »gefüllten Formbegriff«, von dem er wohl wußte, daß er höchst amphibolisch war. Am Kunstgebilde lassen sich Form und Inhalt unterscheiden, aber eben dieser Unterschied macht gerade das »Schöne« am Kunstgebilde nicht aus. Seine Gestalt ist erkennbar als ein Eines und ein Anderes, aber sie wird im Bewußtsein gehabt als ein Ganzes.

»Im« Bewußtsein? Die Form-Inhalt-Frage kann überhaupt nicht entschieden werden, ohne daß eine zweite grundsätzliche Auswirkung der Synthesis mitberücksichtigt wird: die Trennung und Verbindung von Subjekt und Objekt. Von hier hatte Kant seinen Ausgang genommen und der Neukantianismus folgte seiner Spur. Dem an Hegels Objektivismus geschulten Fr. Th. Vischer dagegen lag gerade diese Seite des Problemes ferner. So kam es, daß ihm die mit Schopenhauer und Helmholtz wieder allgemein für notwendig erachtete Zentralstellung des Subjektes gewisse Schwierigkeiten bereitete. Er gab zu, daß er hier in seiner Aesthetik einen Fehler gemacht hätte, ja er wünschte den ganzen Gedankengang auf die Leistung der subjektiven Anschauung aufzubauen. Aber bald stellte es sich heraus, daß hier mit einer noch viel gefährlicheren Amphibolie gerechnet werden mußte als selbst beim Formproblem.

Wir sind an dem Punkt angelangt, um welchen sich alles Folgende — die Leistung Robert Vischers — drehen wird.

Gewiß liegt auch dem Verhältnis des ästhetisch-irrational bewegten Subjektes zu seinem Objekt der Akt einer synthetischen Verbindung zugrunde. Aber bei dieser Feststellung wird eben gerade das Irrationale als solches außer acht gelassen und eine theoretische Bewußtseins helle abstrahiert, welche dem Sachverhalt nicht entspricht. Lebhaftes Empfinden des Irrtums mag nun vielleicht dazu führen, den ästhetischen Vorgang und insbesondere die künstlerische Werkgestaltung ganz und gar in das Dunkel des Unbewußten zu versenken. Damit würde aber die Subjekt-Objekt-Spaltung überhaupt aufgehoben und davon kann, solange Künstler oder Betrachter ihrem Gegenstand noch irgendwie »gegenüber« stehen, keine Rede sein. Es wird also wohl auf die Herausarbeitung einer dunkel-hellen Mischfunktion ankommen, in welcher die theoretische Synthesis, die Subjekt und Objekt bewußt trennt um eine erkenntnismäßige Beziehung zwischen beiden zu stiften, wiederum (aber selbstverständlich auf eine atheoretische Weise) in »Verbindung« auftritt mit einem grundhaften, die Seele und ihren Gegenstand als ein ungebroche-

nes Ganzes herausgestaltenden Anschauungsvermögen. In der ästhetischen Subjekt-Objekt-Beziehung wiederholt sich das Problem der ästhetischen Form-Inhalt-Verbindung. Hier wie dort handelt es sich um einen Gegensatz, der weder übersehen noch verabsolutiert werden darf; hier wie dort handelt es sich um eine Getrenntheit, die von Ganzheit umgriffen, von Einheit durchspült ist. Am Form-Inhalt-Problem hatte Fr. Th. Vischer seinen Symbol-Begriff gebildet. Aber dieser Begriff war vorderhand selber mehr ein Symbol als eine klare Gedankenleistung. Warum? Weil die zweite, die schwierigere Hälfte einer und derselben Grund-Frage nicht gelöst war. »Die nächste Aufgabe wäre nun, die subjektive Seite des ästhetischen Aktes bestimmter ins Auge zu fassen.« »Tiefes, dunkles, sicheres, inniges, doch freies Zusammenfühlen, Ineinsfühlen von Bild und Inhalt — es liegt hier noch ein Geheimnis.« So schrieb Vischer auf den letzten Seiten des ersten Stückes seiner Selbstkritik (1866).

Es war ihm vergönnt gerade hier, wo er Halt machen mußte und nur noch Andeutungen geben konnte, vom eigenen Sohne wesentliche Förderung zu erfahren.

LITERATURBERICHT ÜBER HEUTIGE PHILOSOPHIE IN DEN VEREINIGTEN STAATEN.

VON

HORACE L. FRIESS (NEW YORK).

Anfang dieses Jahres erschien in Separatdruck bei Karl Curtius in Berlin ein kleiner Aufsatz von dem berühmten Historiker Eduard Meyer über Oswald Spenglers viel besprochenen Untergang des Abendlandes. Obwohl er in manchem von Spenglers Interpretation der Geschichte abweicht, stimmt Meyer völlig in dessen pessimistisches Urteil über die Zukunft der abendländischen Kultur ein. »Sein vernichtendes Urteil teile ich durchaus«, heißt es, »und ich sehe vielleicht trüber in die Zukunft unseres Volkes als er. . . . Spengler erkannte — was seitdem Gemeingut geworden ist, und jedes Erlebnis von Tag zu Tag aufs neue bestätigt —, daß die abendländische Kultur seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts in das Stadium der ‚Zivilisation' (in der von Nietzsche geschaffenen Bedeutung dieses Wortes) — man könnte dafür auch Amerikanisierung sagen — eingetreten ist.«

Da ich dieses Zitat als Ausgangspunkt für einen kurzen Bericht über heutige philosophische Literatur in den Vereinigten Staaten wähle, könnte man leicht Verdacht schöpfen, ich beabsichtige eine Verteidigung meines Vaterlandes gegen die im Worte »Amerikanisierung« implizierte Anklage. Davon ist keine Rede. Daß Amerika keine den europäischen Ländern ebenbürtige kulturelle Tradition besitze, wird jeder Amerikaner zugestehen. Er wird aber energisch die Folgerung abweisen, daß die mangelhafte kulturelle Entwicklung Amerikas etwa als Unfähigkeit zur Produzierung einer bedeutenden Kultur zu deuten sei. Er wird die Gründe der jetzigen geistigen Lage in der geschichtlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Amerikas zu finden suchen. Also handelt es sich keineswegs

um eine Verteidigung des Volkes, noch um eine Verleugnung der Tatsache einer gewissen Kulturlosigkeit. Im Gegenteil, ich möchte nur durch Hinweisung auf heutige Erscheinungen der Philosophie in den Vereinigten Staaten zeigen, wie gerade diese Tatsache als Problem von amerikanischen Philosophen in selbständiger Weise aufgefaßt wird. Denn von solchen Philosophen scheint man in dem kulturstolzen Europa noch wenig gehört zu haben.

Von bedeutenden und einflußreichen Führern der Kulturphilosophie in den Vereinigten Staaten nenne ich drei: George Santayana, John Dewey und Felix Adler. Wie man schon aus dem Namen erraten dürfte, ist Santayana spanischer Herkunft, während Dewey Stockamerikaner ist, und zwar aus Vermont in New England stammt. Felix Adler ist jüdischer Abkunft, am Rhein geboren, aber bereits in früher Kindheit in Amerika eingebürgert. Diese Unterschiede sind für das Denken aller drei Männer bezeichnend.

Die wichtigste Arbeit Santayanas ist immer noch sein fünfbändiges Werk: The Life of Reason (Scribners, New York, 1905), obwohl er seitdem viel neueres geschrieben und veröffentlicht hat. Der Titel weist hin auf einen aristotelischen Gedanken; auch steht ein Zitat aus Aristoteles auf dem Titelblatt. Dessen Sinn ist etwa: die Vernunft ist Leben. Das Werk bietet eine Darstellung der natürlichen Grundlage der Vernunft und der in dieser Grundlage enthaltenen, natürlichen, ideellen Vermögen der Vernunft auf verschiedenen Gebieten des Lebens. Der zweite Band heißt Reason in Society, der dritte Reason in Religion, der vierte Reason in Art und der letzte Reason in Science. Den ersten Band Reason in Common Sense kann man als Einleitung in das Ganze betrachten, insofern es die philosophische Grundlage des Ganzen entwickelt.

Zwar gelingt es Santayana kaum, weder in diesem ersten Bande, noch in den folgenden, die dialektischen Gegensätze zwischen dem modernen und dem antiken Naturalismus zu überwinden. Und hierauf käme es doch an, wenn man, wie Santayana, den Materialismus als einseitig, den Idealismus und Pragmatismus als Verirrungen ablehnt. Wenn aber die dialektische Lösung hier fehlt, so findet man andererseits in dem Life of Reason eine poetische Aufklärung moderner Lebenskonfusion im Sinne der antiken, griechischen Weltanschauung. Als eine

glänzende literarische Erscheinung ist in diesem Sinne das Werk Santayanas überaus wirksam — besonders in Amerika —, wo in den letzten fünfzig Jahren der Einfluß des lateinischen oder südeuropäischen Geistes im Gegensatz zum Puritanismus im Steigen begriffen ist. Mit Ausgang der Pioneerzeiten und bei heranwachsendem Reichtum und Luxus wird der Puritanismus als karg und der heutigen sozialen Lage unangemessen empfunden. Auch ist seit 1890 die Einwanderung von Südeuropäern, im Vergleich mit früheren Zeiten, erheblich größer als die von Nordeuropäern, und die Lebensart dieser neueren Völkerschichten macht sich nun auch literarisch geltend. Eine gewisse amerikanische Renaissance ist unter anderem zu spüren in dem gesteigerten Interesse der neueren Dichter und Schriftsteller an dem bunten Leben und an ästhetischen Werten überhaupt. Im Rahmen dieser Bewegung ist das Werk Santayanas als vornehme philosophische Erscheinung zu betrachten.

Doch ist dieser neue Geist in Amerika noch nicht weit genug für Santayanas persönlichen Geschmack gediehen. Schon vor zehn Jahren ist er von seiner Stelle als Professor an der Harvard University abgetreten und lebt seitdem als literarischer Rekluse in verschiedenen Kulturstädten Europas, meistens in Rom und Paris (während des Krieges in England). Aus dieser Zurückgezogenheit sind nun mehrere Werke zur Charakteristik der verschiedenen nationalen Traditionen erschienen: erstens, eine sehr böse Kritik des deutschen Idealismus, unter dem Titel Egotism in German Philosophy (New York und London 1916); dann Character and Opinion in the Unites Staates (New York und London 1920), eine nicht geradezu schmeichelhafte Darstellung seiner Eindrücke von Amerika; drittens Soliloquies in England (New York und London 1922), zum Teil Gedanken über England enthaltend, zum Teil sich mit anderen Gegenständen befassend.

Für englische Art hat Santayana viel Sympathie und auch ein zartes Verständnis. Jedoch sieht er auch oftmals mit olympischer Miene auf das instinktive Verfahren des Engländers hinab. Immerhin muß er gestehen, daß solch instinktives Verfahren ein allgemeines Menschenschicksal ist. Am schärfsten tritt dieses Geständnis in seinem letzterschienenen Werke hervor, Scepticism and Animal Faith (New York und London 1923), worin er wieder zur systematischen Philosophie zurückkehrt, und zwar mit einer Methodenlehre, die dem traditionellen englischen Skeptizismus, wenn nicht der traditionellen englischen Psychologie, völlig recht gibt, und die positive Erkenntnis letzten Endes

auf instinktiven Glauben (animal faith) zurückführt. Santayana hat aber damit sein letztes Wort noch nicht gesprochen. Es ist zu vermuten, daß er in weiteren Werken den Versuch machen wird, ein metaphysisches System aufzubauen. Auch sollen neue politische und moralische Schriften von ihm in Vorbereitung sein. Man ist gespannt darauf, ob und inwiefern er sich noch zu dem antiken Kulturideal bekennt, und auch ob ihm noch gelingen wird, was in seinem großen Hauptwerk fehlt, nämlich eine Metaphysik darzustellen, die zugleich der modernen Wissenschaft und diesem antiken Kulturideal Genüge tut.

Santayana ist, wie gesagt, im Rahmen des Antipuritanismus zu betrachten; durch seine ästhetisch-aristokratische Gesinnung steht er ganz außerhalb der älteren amerikanischen Tradition. Nun geht immer noch innerhalb dieser Tradition ein Entwicklungsprozeß vor sich, dessen bedeutendste Erscheinung für die Kulturphilosophie das Denken und Wirken John Deweys ist. Dewey ist mit Peirce und W. M. James Begründer des Pragmatismus, welcher mit Recht als eine spezifisch amerikanische Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie angesehen wird. So sehr ist dieser Pragmatismus eine spezifisch amerikanische Philosophie, so inniglich mit amerikanischen Verhältnissen verbunden, daß man in Europa noch kaum für ihn Verständnis hat. Ausländische Philosophie wird fast immer zu buchstäblich aufgefaßt. So hat man das pragmatische Schlagwort »Nützlichkeit« ins Auge gefaßt und gefragt: was bedeutet »Nützlichkeit«? Wozu soll die Philosophie nützen? — Nun kann man allerdings a d i n f i n i t u m sich ausdenken, was etwa das Wort »Nützlichkeit« bedeuten möge. Es handelt sich aber hier ausschließlich darum, was sich der Pragmatist selbst dabei vorstellt. Und darauf ist die Antwort: dieser Terminus bedeutet für ihn nicht die anschauliche Vorstellung irgendeines absoluten Zweckes, sondern eine gewisse experimentelle Richtung, die das Denken einzuschlagen habe. Mit diesem Worte verlangt der Pragmatist, daß das philosophische Denken in die konkreten Verhältnisse des Lebens hineindringe, damit es dort mit empirischem Inhalt sich erfülle und also nütze, wie es die Verhältnisse verlangen. Die aus Europa kommende Philosophie ist noch kaum in die konkreten Verhältnisse des amerikanischen Lebens hineingedrungen, und diese Tatsache gibt dem Pragmatismus seine spezifisch amerikanische Bedeutung.

Dewey hat sich immer sehr stark für Pädagogik interessiert. Schon in

den neunziger Jahren, zu derselben Zeit als die Psychology von Wm. James erschien, veröffentlichte Dewey auch sein erstes wirksames Buch: School and Society (Chikago 1900, 3. Aufl.). Der Grundgedanke dieses Buches, nämlich daß die Schule und die Gesellschaft nicht voneinander zu trennen sind, sondern ineinandergreifen müssen, wiederholt sich mehrmals in seinen Schriften, und zwar in verschiedenen Gestalten, als der eigentliche Kernpunkt seiner Philosophie: keine Trennung zwischen Idee und Wirklichkeit. Rein erkenntnistheoretisch gestaltet sich diese Idee in den Studies in Logical Theory (Univ. of Chicago 1903) [1]). Einen wesentlichen Teil dieses Buches bildet die Auseinandersetzung mit Lotze. Dewey hält die realistische Tradition in der Erkenntnistheorie, sowie die idealistische — also beide für grundsätzlich verfehlt. Daher will er zeigen, daß Kompromisse zwischen den beiden, etwa so wie Lotze sie versuchte, ebenfalls aussichtslos sind. Wenn man, meint Dewey, Ideen als metaphysische Zwischendinge, d. h. als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt, betrachtet, so gewinnt man kein Verständnis für den Inhalt der Ideen, und daher auch keine Gewalt über sie. Anders ist es, wenn man Ideen in ihrer Wirklichkeit, d. h. in ihrer Wirksamkeit verfolgt.

Viel konkreter und auch umfassender gestaltet sich die Philosophie Deweys in seinem Buche Democracy and Education (Macmillan, New York 1916), welches in mancher Hinsicht als sein Hauptwerk angesehen werden dürfte. Hier wird sein Grundgedanke zur Verklärung und Vertiefung des demokratischen Ideals angewendet. Demokratie heißt Ineinandergreifen der verschiedenen Gruppen innerhalb der Gesellschaft, mannigfaltige, gegenseitige Befruchtung der einen durch die anderen. Eine Zersplitterung der Gesellschaft, wodurch mehrere in sich abgeschlossene Kreise entstehen, erzeugt Parteigeist anstatt wirkliches Verständnis für die unterliegenden Gesamtprobleme der gesellschaftlichen Entwicklung. Und wenn sich aus einer solchen Gesellschaft auch eine Philosophenschicht emporhebt, und ein vorurteilsloses Wissen erstrebt, so bleibt ihr Wissen doch ein unwirkliches, ein über der Wirklichkeit schwebend abstraktes, nicht ein konkretes, von der Wirklichkeit durchdrungenes und in der Wirklichkeit wirksames Wissen. Man betrachtet die Wirklichkeit als eine zweistufige: eine höhere und eine niedere. Die Beschäftigung mit dieser letzten, niederen Wirklichkeit wird als etwas Kulturfremdes, als bloße Technik angesehen. Für die heutige, demo-

1) Diese Studien sind 1916 mit Ergänzungen wieder erschienen unter dem Titel: Essays in Experimental Logic.

kratische Gesellschaft kann aber keine wahre Kultur zustande kommen, meint Dewey, ohne solche Beschäftigung mit allerlei Technik, sowohl um sich die in ihr liegenden Werte anzueignen, als auch um sie im Interesse von anderen Werten zu beeinflussen. Dieser Gedanke muß natürlich sozial, nicht individualistisch, verstanden werden: nicht als ob jeder einzelne sich allerlei technische Fähigkeiten erwerben sollte, sondern gemeint ist, daß in der Gesellschaft die verschiedenen Lebensgebiete möglichst ineinandergreifen sollen, als Bedingung einer wirklichen Kultur. Ziel der demokratischen Erziehung ist für Dewey, daß die in jedem vorhandenen Fähigkeiten und Erfahrungen sich immer weiter entwickeln und zu anderen führen. Von diesem Gesichtspunkt einer freien Entwicklung hat Dewey viel Spezifisches für die Erziehung in Amerika geleistet. Von Ausländern haben sich besonders die Chinesen für seine pädagogischen Ideen interessiert.

Im Jahre 1918 hielt Dewey, auf Einladung der Universität Tokyo, Vorlesungen in Japan über die abendländische Philosophie. Diese Vorlesungen sind in dem Buche Reconstructien in Philosophy (New York und London 1921) erschienen. Das Wesentliche, Charakteristische in der antiken und mittelalterlichen Philosophie, meint Dewey, ist das Streben nach dem Ewig-Universalen. Den Grund dieses Strebens findet er in dem beständigen Wechsel und in der Unsicherheit des menschlichen Lebens. Nun ist aber in der modernen Wissenschaft und Technik eine Möglichkeit gegeben, diesen Wechsel zu stabilisieren und die Unsicherheit zu mindern. Dadurch wird auch die Flucht zum Universalen weniger verlockend; man gewinnt Interesse für die Verschiedenheit des Lebens, für das Flüchtig-Individuelle. Diese neue Wertschätzung hat die Romantik schon sehr stark betont, aber auf ästhetische Weise, ohne praktisches Verständnis der experimentellen Mittel sie gültig zu machen. Auch war die Romantik philosophisch verwirrt, nach der Meinung Deweys, durch Verbindung mit nebelhafter Metaphysik und Erkenntnistheorie, die auf falschen Voraussetzungen ruhten.

Deweys ablehnende Stellung zur ganzen modernen, erkenntnistheoretischen Tradition, zum Realismus und Idealismus zugleich, hat seine Lehre für manchen, der innerhalb dieser Tradition steht, schwer faßbar gemacht. Man versucht zu verstehen, wie er über Probleme denkt, die für ihn gar nicht existieren. Doch hat man nicht Unrecht, den Pragmatismus als unfertig zu betrachten, insofern er sich nicht über die eigentliche Crux der modernen Philosophie, nämlich das Verhältnis zwischen Natur und Erfahrung, äußert. Nun ist vor kurzer Zeit ein neues Buch

von Dewey erschienen unter dem Titel Nature and Experience (Open Court, 1925), worin man wohl erwarten darf, darüber Aufklärung zu finden, und auch vielleicht eine Antwort auf manche philosophischen Fragen, von denen der Pragmatismus bis jetzt sich fernhielt.

Man hat dem Pragmatismus besonders vorgeworfen, daß er die Frage nach der zugrunde liegenden Struktur der Natur und des Lebens vernachlässigt. Alles ist scheinbar in einen endlosen Relativismus aufgelöst, alle Erfahrung als gleichwertig betrachtet. Gegen einen solchen Relativismus im Gebiete der Ethik ist nun die Philosophie Felix Adlers gewendet. Absolut ist für ihn die Erfahrung einer jedem Menschen zuzuschreibenden Heiligkeit, und die Aufgabe seines Denkens ist, den Sinn dieser Erfahrung zu erforschen. — Die monotheistische Theologie erklärt den Sinn dieser Erfahrung als das Vorhandensein Gottes in dem Menschen. Dagegen behauptet Adler, eine solche Erklärung sei zu individualistisch; sie vernachlässige das soziale Moment in dem Ideale der Vollkommenheit. Die empfundene Heiligkeit des Einzelmenschen weist hin nicht auf den einen Gott, sondern auf eine Gesellschaft, deren notwendiges Glied das Individuum ist. Diese Gesellschaft kann aber unmöglich die empirische, wie etwa in der Religion des Positivismus, sein. Denn in der empirischen Gesellschaft ist nicht jeder Einzelmensch ein notwendiges Glied; die achtungslose Mißhandlung von Tausenden, als wären sie überflüssig, beweist täglich das Gegenteil. Will man also der ethisch-religiösen Erfahrung gerecht werden, so muß man eine ideale Gesellschaft postulieren, die in ihrer Unendlichkeit jedes Individuum in seiner unersetzlichen Eigentümlichkeit in sich schließt, und zu ihrer Vollendung nötig hat.

Von diesem transzendentalen Standpunkt überschaut Adler die empirische Wirklichkeit. Hier herrschen solche Widersprüche, meint er, daß eine Verwirklichung der idealen Gesellschaft in der empirischen unmöglich ist. Wohl aber gibt es in der empirischen Wirklichkeit gewisse Beziehungen der Menschen untereinander, die das Bewußtsein der idealen Gesellschaft, als Ziel der Menschheit und als Norm, begünstigen. Besonders die mit Liebe beglückte, gegenseitige Abhängigkeit der Geschlechter, aber auch die Abhängigkeit der verschiedenen Berufe und Staaten untereinander erwecken, durch teilweise Erfüllung, ein Sehnen nach der Vollkommenheit, worin jeder Einzelne das Eigentümlich-Heilige des anderen achtet und fördert als Steigerung des eigenen Höch-

sten. Familie, Beruf und Staat haben ihren wahren Sinn und ihre Heiligkeit als Organe dieses Bewußtseins der idealen Gesellschaft, und als solche müssen sie bejaht und veredelt werden.

Ihrem logisch-metaphysischen Gepräge nach gehört die Philosophie Felix Adlers zum Neukantianismus, ein Beweis, daß die deutsche philosophische Tradition immer noch, neben den neueren Strömungen, eine Wirkung in Amerika behält. In den Jahren 1870—1873 studierte Adler in Deutschland, und kam damals mit Hermann Cohen in Berührung. Dogmatische Metaphysik als Ergebnis der reinen Vernunft lehnte er, mit Cohen, ab; nur auf Grund eines praktischen Postulats glaubte er das Universum konstruieren zu können [1]). Insofern stimmt Adler mit Kant und seinen späteren Nachfolgern überein, aber die praktische Philosophie Kants betrachtet er als höchst unvollkommen, weil sie zum größten Teil auf Analogieen aus dem Gebiete der physischen Gesetzlichkeit begründet ist, und nur in einzelnen Zügen auf reiner ethischer Erfahrung. Die Auseinandersetzung mit Kant bildet den zweiten Teil seines Hauptwerkes An Ethical Philosophy of Life (Appleton, New York 1918 [2]). Auch findet man eine sehr aufklärende Kritik der kantischen Ethik in dem Aufsatz: The Ethics of Kant (in Essays in honor of Wm. James, New York 1908).

Wichtiger aber als die Berührung mit Kant sind für den positiven Aufbau von Adlers Ethik die großen religiösen Traditionen, besonders das Judentum und das Christentum, immer gewesen. Der erste Teil seines Ethical Philosophy of Life schildert autobiographisch das beständige Ringen mit diesen Traditionen, und den Versuch, in ihre ethischen Tiefen einzudringen. Es sind im Judentum und im Christentum ethische Einsichten, von deren ewiger Gültigkeit Adler überzeugt ist, und um deren vollkommenere Aufnahme in seine Ethik er immer aufs neue strebt. Jedoch meint er, daß das Fehlende in der bisherigen Ethik nicht zu erreichen ist durch eine Weiterentwicklung dieser religiösen Traditionen. Deshalb lehnt er den jüdischen und christlichen »Modernismus« ab. Diese Religionen sind wesentlich monotheistisch, d. h. sie bebetrachten das Heilige irgendwie als eine Einheit. Und darüber kann kein »Modernismus«, so frei er auch die Traditionen interpretiert, hinaus.

1) Auch der Hegelianismus hat bekanntlich in Josiah Royce einen sehr bedeutenden amerikanischen Vertreter gefunden. Ich möchte aber diesen Bericht auf noch lebende Philosophen von erster Bedeutung einschränken. Royce starb 1916.

2) Eine deutsche Uebersetzung dieses Buches ist soeben im Verlage von Ernst Reinhardt in München erschienen.

Um die nächsten, notwendigen Schritte in der Ethik zu tun, muß man nicht die Einheit des Heiligen, sondern die Mannigfaltigkeit des Heiligen in radikal verschiedenen Individuen als Faktum und als Problem in den Mittelpunkt stellen.

Dies ist es nun, was Adler in dem dritten Teil seiner Ethical Philosophy of Life versucht, wo er seine positive Ethik entwickelt, deren Hauptzüge schon oben erwähnt waren. Die Tiefe und Tragweite seiner Theorie zeigt sich neuerdings wieder in den Vorlesungen, welche er 1923 als Hibbert Lecturer in Oxford gelesen hat, und die nun in dem Buche The Reconstruction of the Spiritual Ideal (Appleton, New York 1923) veröffentlicht sind. In diesen Vorlesungen wird seine Grundidee neu formuliert und auf praktische Probleme des heutigen Lebens sehr feinsinnig angewendet: auf das Problem der Ehe, des Staates, der internationalen Gesellschaft, der religiösen Ansicht der Menschheit. Die praktische Philosophie Adlers hat sich mit Unterstützung einer mannigfaltigen Tätigkeit im öffentlichen Leben Amerikas (u. a. als Begründer der Society for Ethical Culture, als Pädagog, als Vorsitzender der National Child Labor Committee) entwickelt. Aus dieser mannigfaltigen Tätigkeit hat sich in ihm eine weite und tiefe Erfahrung gebildet, die in ihrer segensreichen Wirkung als eine der wahrsten und edelsten Erscheinungen der freien Religion in Amerika bezeichnet werden muß.

Die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, wiederholt sich in manchen Zügen. Man sieht durch Rückblick auf das Denken dieser drei amerikanischen Philosophen — Santayana, Dewey und Adler —, wie die großen Momente des europäischen Geistes, das Griechentum, die religiöse Tradition und der deutsche Idealismus, sich immer wieder auf neuem Boden fortpflanzen. Man sieht aber auch die Anfänge der Einsicht, daß die amerikanische Philosophie ihren Inhalt wesentlich aus den konkreten Verhältnissen des modernen Lebens zu ziehen hat. Man will keinen rückwärtsblickenden Gelehrtenhumanismus in Amerika; man will eine wahre Kultur, die das moderne Leben durchdringt und soweit wie möglich beherrscht. In sehr verschiedenen Richtungen wird eine solche Beherrschung von Santayana, Dewey und Adler gewiesen, aber ein wahres Interesse an dem konkreten Leben ist ihnen allen gemein. Die Tatsache, daß dieses Konkrete des amerikanischen

Lebens noch nicht weiter in unsere vornehme Philosophie hineingedrungen ist, bedingt sehr stark die Ansicht, die man heutzutage im Ausland von Amerika durch Literatur gewinnen kann. Man liest einerseits die Lebensbeschreibung Henry Fords oder die Bücher Upton Sinclairs und meint, Amerika sei durchaus oberflächlich und unphilosophisch. Man liest andererseits amerikanische Philosophie, vielleicht die nicht ganz neuen Bücher Emersons!, und meint, was es in Amerika von Philosophie gibt, sei nur eine abgeschwächte Uebertragung aus Europa. Aber wenn man das heutige Bewußtsein Amerikas schärfer prüft, so findet man Zeichen einer kommenden Zeit, worin der philosophische Geist und der Stoff des amerikanischen Lebens sich in einer neuen Synthese einigen. Und in einer solchen Zeit darf man vielleicht hoffen, daß — trotz Spenglers Untergang — die abendländische Kultur wieder etwas Schönes und Gutes hervorbringen wird.

Notizen.

K a r l S c h m i t t , P o l i t i s c h e R o m a n t i k. 2. Aufl. München und Leipzig 1925, Duncker u. Humblot. 234 S.

Die überaus große und ständig anwachsende Literatur über das Zeitalter und das Lebensgefühl der Romantik ist von einer auffälligen Uneinheitlichkeit der Gesichtspunkte und Resultate. Einmal dadurch, daß die historische Abgrenzung der romantischen Generation in der Vielfältigkeit dichterischer, kritischer, religiöser, philosophischer und politischer Aeußerungen erheblichen Schwierigkeiten begegnet; sodann dadurch, daß der geistige Mittelpunkt, das Wesensmerkmal des Romantischen, der Begriff »Romantik« sehr verschieden gefaßt wird; und schließlich, weil Zu- oder Abneigung gegenüber dem so oder so gesehenen Komplex eine erhebliche Rolle spielt. Man hat versucht, sich dieser Verwirrung zu entziehen, indem man den Namen und die Bezeichnung Romantik ausschaltet; mit der meiner Ansicht nach schiefen Begründung, daß die Zusammenfassung einer Reihe von Menschen unter die »romantische Schule« u. dgl. nicht von diesen Individuen selber, sondern von Gegnern oder jedenfalls von Außenstehenden vorgenommen worden ist. Aber die Propagierung des »Romantischen« durch jene, die Tendenz zu dem in der Weltliteratur als Romantik Herausgehobenen, die faktische Behauptung, als Erben und Fortbildner der gefundenen Werte zu wirken, die Aufstellung eines romantischen Ideals, das alles würde diesen Ausweg abschneiden; und prinzipiell und mit Hinsicht auf die historische Begriffsbildung und Terminologie würde man bei einem solchen Vorgehen schließlich auch nicht von Klassik, Mystik, Sturm und Drang usw. sprechen können, weil oder wenn die unter diese Namen und Begriffe eingeordneten Menschen und Zeiten sich nicht selber als klassisch, mystisch, stürmerisch u. dgl. ausdrücklich legitimiert hätten. Die Forderung bleibt bestehen, die Mentalität, weltanschauliche Haltung und geistige Struktur eines Typus, einer durch bestimmte Gemeinsamkeiten verbundenen Gruppe, einer »Zeit« begrifflich zu fixieren, und es kann dabei leicht der Fall eintreten, daß Personen als nur an der Peripherie stehend sich erweisen, die einen Platz in der Mitte für sich in Anspruch nehmen oder genommen haben; d. h. daß vermeintliche Klas-

siker, Mystiker, Romantiker usw. von den »echten« und wirklichen zu scheiden sind. Es ist ja allerdings bei der Konstatierung des für einen Typus oder eine Epoche »Wesentlichen« durch eine Formel oder Definition unvermeidbar, daß mit der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen einzelne Züge und Eigenschaften, die zwar vorhanden, aber nicht charakteristisch sind, ausfallen; und es ist billig, demgegenüber von der Vergewaltigung des Konkreten und Realen zu sprechen, — eine Argumentation, mit der man besonders die »Unfaßbarkeit« des Romantischen gern zu retten sucht. Es ist auch zuzugeben, daß niemals eine absolute Eindeutigkeit und eine völlig definitive Definition sich herstellen läßt, vor allem mit Hinsicht auf die »proteische« Natur des Romantischen; aber die Notwendigkeit, sich Rechenschaft über die Romantik als Zeit und als Typus zu geben, wird damit nicht weniger dringlich.

Vielleicht bedeutet das zugleich und gerade für uns Heutigen: Rechenschaft zu fordern von der Romantik, d. h. sie zu fragen nach ihrem Wesen und nach ihrem Wert; nicht nur zu konstatieren, referieren und analysieren, sondern die Geltung zu bestimmen, die der romantischen Mentalität innerhalb eines Systems von »Lebensformen« zukommt, — eine Stellungnahme, die an sich keineswegs zu einer »blutleeren« Definition zu führen braucht. Damit wäre jedenfalls einer unverbindlich etablierten Neuromantik (ein geistreicher Gelehrter nennt sie Neuro-Mantik) das Wasser abgegraben, und die allzu blumigen oder blaublumigen Darstellungen könnten »immer nach Hause« gehen.

Ohne mich im übrigen auf die große und breite Romantikliteratur einzulassen und ohne natürlich ihre Qualitäten blind zu leugnen, möchte ich in diesem Zusammenhang die ungemeine Bedeutung von Karl Schmitts Buch betonen; keineswegs in unbedingter Zustimmung zu allen seinen Thesen und Urteilen, vielmehr und besonders aus der Erkenntnis des prinzipiell Wichtigen an diesem Versuch, Wesen und Wert der Romantik zu bestimmen. — Möglicherweise hat der Titel und der »Stoff« des Werkes es verschuldet, daß die vor sechs Jahren erschienene 1. Auflage vorwiegend die politischen Historiker beschäftigte [1]), möglicherweise auch gingen Literarhistoriker aus Scheu vor Begriffen oder aus mangelndem Sinn für Niveau mit ganz wenigen Ausnahmen daran vorüber, wie es sich auch verhält: die Tatsache, daß hier von einer höchst beachtlichen geistigen und ideengeschichtlichen Perspektive aus eine scharfsinnige Begriffsbestimmung des Romantischen gegeben wird und daß die Romantik als eine Form des weltanschaulichen Verhaltens selbst damit zur Diskussion oder zur Entscheidung

1) Selbst da, wo die Verfasser sich dessen nicht bewußt zu sein scheinen, ist die Wirkung von Schmitts Buch unverkennbar; so etwa auf P. R. Rohden und seine Einführung zum 11. Bande der »Klassiker der Politik« (De Maistre, Berlin 1924), oder, bei aller Verschiedenheit der Resultate, auch auf Kurt Borries (Die Romantik und die Geschichte, Berlin 1925), der Schmitt allerdings, wenn auch absprechend, in einer Anmerkung zitiert.

steht, muß energisch unterstrichen werden. Daneben ist zu konstatieren, daß die neue Gestalt des Buches manche Ergänzungen bietet und durch ein sehr instruktives Vorwort (zuerst veröffentlicht im »Hochland«, November 1924, als »Romantik«) den Zugang erleichtert.

Der Verf. ist aus zahlreichen Publikationen (»Politische Theologie«, »Römischer Katholizismus und politische Form«, »Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus« u. a.) als strenger, an der logisch-juristischen Geschlossenheit des theologischen Systems orientierter Katholik bekannt, und seine Antipathie gegen die Romantik ist weitgehend darin begründet; aber es wäre sehr verfehlt, aus diesem Umstande einfach inadäquate Resultate erschließen zu wollen. Denn einmal könnten die katholisierenden Tendenzen und Konversionen namhafter Romantiker zu der Annahme einer geistigen Verwandtschaft von Romantik und Katholizismus führen und haben dazu geführt; und zum andern ist nicht die konfessionelle, sondern die prinzipiell-philosophische und weltanschauliche Stellungnahme maßgebend für Sch.s Definition des Romantischen. Was die einzelnen Romantiker zum Katholizismus hinzog und hinziehen konnte, ist durchaus ersichtlich, wenn auch der Verf. die ästhetischen Momente des katholischen Ritus und die Kunstfreudigkeit der katholischen Kirche für diesen Fall zu unterschätzen scheint; aber nicht weniger die Tatsache, daß die im Katholizismus endenden Romantiker aufhören, Romantiker zu sein, daß ihrem Wesen nach Romantik und Katholizismus divergierend und unvereinbar sind (vgl. S. 9, 76, 96). Ein solches Resultat ergibt sich aus der berechtigten und notwendigen Frage nach der Metaphysik der Romantik, nach ihrem Verhalten zur Welt und ihrer Vorstellung von einer letzten Instanz. Die Antwort bezieht die geläufigen Begriffe eines romantischen Subjektivismus und Aesthetizismus ein, aber sie hebt sie zugleich heraus aus der Sphäre allgemeiner Descriptionen und weist ihnen ideengeschichtlich und systematisch einen neuen, scharf umgrenzten Ort an. R o m a n t i k i s t s u b j e k t i v e r O k k a s i o n a l i s m u s, lautet die Formulierung. Der Begriff der occasio verneint den Begriff der causa (S. 22, 120 f., 123 ff., 135 ff.) und setzt an die Stelle der berechenbaren Ursächlichkeit und schließlich der bindenden Norm das Gelegentliche und Zufällige, den Anlaß. Gott ist in den Systemen des Okkasionalismus, trotz theologisch-moralischer Reservate etwa in der Philosophie des Malebranche, das in seinen Entschlüssen freie Wesen, die absolut überlegene Instanz, der die Welt oder alles in der Welt zum bloßen Anlaß seiner alleinigen Wirksamkeit dient. Die Motivation bleibt im Ungewissen, der Augenblick des Handelns indeterminiert, und mit Hinsicht auf die Wechselwirkung von Leib und Seele, des Körperlichen und Geistigen erweist sich Gott als das »höhere Dritte«, in dem die Gegensätze nicht sowohl ausgetragen als beseitigt sind. Eine derartig typisch okkasionalistische Vorstellungsweise findet Sch. in der Romantik, mit dem Unterschied, daß hier das einzelne und iso-

lierte Subjekt die Rolle Gottes übernimmt und sich selbst die Willkür des Gesetzlosen vorbehält, die Möglichkeit, die Welt und alles in ihr Vorkommende zum Anlaß unendlicher Produktivität zu machen, zum »Anfang eines unendlichen Romans«. Zwei neue Realitäten scheinen den Rang Gottes einnehmen zu wollen, das Volk und die Geschichte, aber auch sie sind nur Hintergrund, nicht Fundament des Handelns; und ohne konkrete Entscheidung und ohne Konklusion reserviert sich der Romantiker die Progression in ein höheres Drittes, weicht dem Entweder-Oder aus, negiert System, Konsequenz, Bindung, Norm und proklamiert die Freiheit des genialen Subjekts und die Selbst-Herrlichkeit des Vermögens, eine höhere, wahre, echte Welt zu erschaffen. Der Begriff und die Dezision des Religiösen müssen hier degenerieren und gegenstandslos werden, wo die schöpferische Innerlichkeit, d. h. die P h a n t a s i e , zum Träger der Existenz gemacht wird; und wo nichts als dies verkündet wird, da tut sich die gefährliche Region des »p r i v a t e n P r i e s t e r t u m s« auf, — einer Erscheinung, die wesentlich romantisch, neben Ironie, Phantastik, Idyllik usw. die Verzweiflung der abgründigen Isolation in sich trägt. »Man muß die drei Menschen sehen, deren entstelltes Antlitz durch den bunten romantischen Schleier hindurchstarrt, Byron, Baudelaire, Nietzsche, die drei Hohenpriester und zugleich die drei Schlachtopfer dieses privaten Priestertums« (S. 27).

Sch. hat die gemeinsame Basis des romantischen Okkasionalismus, Subjektivismus und Aesthetizismus mit zwingender Deutlichkeit gezeigt und die Eigentümlichkeiten des romantischen Lebensgefühls daraus hergeleitet und erklärt: das mangelnde Verhältnis zur Wirklichkeit, die Ironisierung des Faktischen und Konstanten, die Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit und Zukunft, die Verdämmerung des Realen in Märchen, Traum, Rausch, die Relativierung aller sachlichen Bezüge durch das punktuelle Subjekt und seine Stimmung, die Auflösung des Objektiven durch die Spiegelung und Widerspiegelung innerer Zustände, die Ersetzung der Gemeinschaft durch das »Gespräch«, — und wesentlich bleibt dabei die ästhetische oder auch ästhetizistische und artistische Haltung des Romantikers, der alles zum Märchen, Roman, Gedicht machen will und von der Phantasie die Erlösung erwartet. Daß »der Dichter den Zufall anbetet« nach Novalis, oder daß nach Fr. Schlegel »die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide«, derartige Aussprüche ließen sich zahllos anführen, und am eklatantesten ist ja Brentanos Godwi, der das moralisch Unvollkommene durch die künstlerische Verbildlichung zu reparieren sucht: man soll etwas nicht gut, sondern schön machen wollen. — Unter solchem Aspekt ist es möglich, die Romantik abzugrenzen gegen andere und typisch verschiedene Weltanschauungsformen, wie etwa die Mystik; nicht nur weil es sich in der Mystik um ein spezifisch religiöses Verhalten handelt, sondern weil die Mystik tatsächlich auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist und stets weiß, wohin der Weg führt und sich entscheidet

für ein völlig außerhalb des Okkasionellen und Subjektiven Stehendes, das nur durch die völlige Vernichtung des Individuellen erreichbar ist. Mystik ist immer orientiert am Kosmologischen, gewissermaßen an einem System metakosmischer Wahrheiten, an der absoluten Konsequenz des zeitlosen Seins; Romantik ist immer »im Werden«, bewegt sich in der »ewigen Agilität« des Chaos (so daß man das romantische Subjekt als Mikrochaos, nicht als Mikrokosmos benennen könnte). — Der Romantiker entgrenzt und verwischt bei aller Betonung des Charakteristischen die sachlichen und begrifflichen Unterschiede, nähert eines dem andern an, identifiziert es durch die beständigen Aussagen, dies sei »nichts anderes als« jenes, und Sch. hat nicht unrecht mit der Folgerung, daß auf diese Weise »die ganze Welt nichts anderes als nichts anderes ist« (S. 111). Demgegenüber war es auch an der Zeit, einmal nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß ein romantisiertes Thema und Objekt, das Mittelalter, eine Ruine u. dgl. nicht selber etwas Romantisches ist; und dem ganzen Komplex der Romantik und ihrem ästhetischen Okkasionalismus gegenüber wird man, selbst wenn man dem Verf. nicht in jedem Punkte beistimmt, doch den Ernst und die Schwere des Urteils erwägen müssen, daß in diesem Bereiche religiöse, moralische, politische, wissenschaftliche Entscheidungen und Maßstäbe keine Stelle haben (vgl. S. 21, 175 f.). Und man mag über den Rang und Wert der eigentlich romantischen Leistung, der romantischen Kunst und schließlich auch der Kunstkritik anders denken als Sch., so enthebt das doch niemanden der Notwendigkeit einer Besinnung und Stellungnahme zu der hier vorgenommenen Einordnung der Romantik in den geistigen Kosmos und seine Gliederung; auch wenn man, oder fast gerade wenn man sich nicht zu dem theologischen System des Verf. bekennt.

Ich verzichte darauf, auf die Feststellungen Sch.s im Bereiche des Politischen einzugehen, obwohl schon die Abhebung Adam Müllers, Fr. Schlegels u. a. von Burke, Bonald und Maistre dazu Anlaß geben könnte. Nur die Bemerkung scheint mir zum Ganzen notwendig, daß die Schärfe der begrifflichen Argumentation auch bestehen könnte, wenn der Verf. dem Irrationalen und Atheoretischen als Faktor der Weltanschauung und des Weltbewußtseins mehr Raum und Geltung einräumen würde. Zum mindesten würden dann einige Züge an dem Irrationalismus der Romantik noch deutlicher hervortreten, die Vorstellung eines »Schicksals«, die Angst und das Grauen vor einem Uebersubjektiven, einer unheimlichen, unerkennbaren, dämonischen Macht, die in das Leben der Menschen eingreift und es beherrscht. Hier scheint mehr vorzuliegen als eine Ironisierung des ironischen Subjekts durch die Wirklichkeit, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit von einer objektiven Realität, und Werke Tiecks, Brentanos, Hoffmanns könnten als Beispiel dienen für diese »Dämonologie« oder die »Geisterfurcht, die vor sich selber schaudert« (Jean Paul). Wenn auch die Romantik dem Dualismus auszuweichen sucht in ein höheres Drittes:

der Dualismus als solcher, die Tatsache und das Bewußtsein der Gebrochenheit und Gespaltenheit des Seienden, die seelische Zerrissenheit der auf unfestem Boden gehenden Menschen, das ist die Folie und nicht nur die Folge des okkasionellen Subjektivismus. Und wie sich bei Malebranche die objektive Realität der »ewigen Ordnungen« hinter dem freien Tun Gottes erhält, so, nur ins Irrationale übersetzt, ein dunkler Weltgrund hinter der Willkür der Individuen in der Romantik. Allerdings, und das mündet wieder in die Definition Sch.s ein, diese Kraft und Gewalt, die mit den einzelnen zu spielen scheint und seinem Tun und Leben den Halt nimmt, manifestiert sich für die Romantiker vorwiegend wieder selbst als etwas Punktuelles und Okkasionelles. Nicht als »das Göttliche« und seine prädestinierende Ordnung, auch nicht als Moira oder Nemesis, sondern als eine Vielheit subjektiv-willkürlicher Wesen, Geister, gespenstischer Kreaturen, die alles zum Anlaß, zu einer beliebigen und zufälligen Gelegenheit ihres Wirkens machen: ein subjektiviertes Schicksal, das sich an den Subjekten beweist, und das die Romantiker gern durch Vergleiche aus der ästhetischen Sphäre, der Posse, Groteske, Komödie benennen. Darum ist auch die wertherische Verzweiflung nicht romantisch, weil dort die größte und allgemeinste, autonome Realität, die mit menschlichen Begriffen nicht meßbare Natur, hier eine gleichsam personifizierte Willkür, feindlich und boshaft, mit den Personen schaltet. Immerhin, die Irrationalität der »Welt« und das metaphysische Bewußtsein einer in und mit der Welt vorhandenen Dissonanz gehören zur romantischen Mentalität, als seelische Tatsachen, auf denen erst der keineswegs nur ästhetisch definierbare Begriff des Tragischen beruht. Nach dieser Seite wären die höchst substanziellen und fruchtbaren Darlegungen Sch.s einer Ergänzung fähig.

Dresden. Chr. Janentzky.

Georg Stefansky. Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. 1925. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn.

Das Werk ist als Präludium zu einer Schellingmonographie gedacht. Die Persönlichkeit des Philosophen soll aus der Mitte seines Wesens gedeutet werden. Es gilt das eigentümlich »Schellingsche«, den objektiven Wert der Kulturerscheinung Schelling zu verdeutlichen, der in der einzigartigen Verbindung des hellenischen Lebensideals mit dem deutschen Geiste zu suchen ist, die in einer ästhetisch-religiösen Metaphysik ihren Niederschlag gefunden hat. Diese Metaphysik reift sich aus zu jenem mythologischen Pantheismus, in dem sich die Gestalt des Dionysos mit der Gestalt Christi begegnet.

Philosophisch in allen anderen historischen Wissenschaften, sucht die Biographie die Beziehung der Individualität zu den übersinnlichen Mächten zu verdeutlichen, das Individuum in seiner Bindung an das Ewige und das Ewige in der konkreten Gestalt des Individuums uns vor Augen zu führen.

Lebt doch der Ewigkeitsgehalt einer großen Kultur vor allem in den universalen Persönlichkeiten. So wird in der Entfaltung der Individualität Schellings die Geschichte der großen Bewegung dargestellt, der er angehörte.

Hineingestellt in den Gegensatz der Lebensanschauungen von Kant und Goethe, suchte sich Schelling mit diesen beiden größten Mächten der deutschen Kultur auseinanderzusetzen. Das ästhetisch-hellenische Lebensideal hatte in Winckelmann seine Erneuerung erfahren und nach den verschiedenartigen Deutungen von Lessing und Herder in der Kunst unserer großen Dichter poetische Gestalt gewonnen. Goethes Werke ließen aber auch den Glauben an eine neue Metaphysik reifen und zwar an eine Metaphysik des Irrationalen, in dem alles religiöse und ästhetische Leben verankert ist. Diese Wendung wurde besonders durch den Spinozismus begünstigt, dessen emotionale Elemente sich Schelling zu eigen machte und der als tiefe poetische Macht empfunden wurde, obwohl er ursprünglich nicht poetisch gemeint war. Zugleich mit dem irrationalen Entwicklungsbegriff Herders führte der spinozistische Pantheismus mit seiner Idee der natura naturans zu der umfassenden Einheit der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, mit der die statische Weltanschauung Kants in lebendige Dynamik übergeht, indem sich ein ganz neues Interesse an der Wirklichkeit offenbart. Schelling leitet die ganze Geschichtsauffassung nach der ästhetischen Seite hin und nimmt das hellenische Lebensideal in seine Gedankenzusammenhänge auf. Natur und Geschichte verhalten sich zueinander wie unbewußte und bewußte Schönheit. Der höchste Standpunkt der Geschichte ist die »historische Kunst«. Die historischen Erscheinungen werden an dem ästhetischen Lebensideal gemessen. So gilt es vor allem auch, das Leben der Nation von seiner ästhetischen Seite aus zu erfassen. Die Philosophie der Kunst als die höhere Einheit von Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie ist das höchste Ziel seines philosophischen Strebens. In der Deutung des Genies, das als ein Stück aus der Absolutheit Gottes verstanden wird, offenbart sich der innige Zusammenhang zwischen Kunst und Religion. Alle große Kunst wurzelt im Mythos, und wenn die Naturgötter der Griechen sich historisch wandeln mußten, um poetisch zu wirken, so müssen die idealistischen Gottheiten der abendländischen Welt in die Natur verpflanzt werden, um ihre künstlerische Mission zu erfüllen. Die höchste Aufgabe des deutschen Volkes ist es, eine Nation zu werden, wie es das Volk der Griechen war, nicht durch sklavische Nachahmung, sondern im freudigen Nacheifer aus der Tiefe des eigenen Wesens heraus.

Das tiefe eindringliche Erfassen großer Kulturzusammenhänge, dargelegt in einer Sprache, die wissenschaftliche Strenge mit künstlerischem Ausdruck verbindet, macht die Lektüre dieses Buches zu einem hohen Genuß und läßt von der in Aussicht gestellten Monographie das beste vermuten. G. M.

Wer Balzac kennt, den mag es zunächst befremden, ihn so einheitlich und geschlossen ausgelegt zu finden, wie es in dem Buch von E. R. Curtius (Bonn 1923) der Fall ist. Und in der Tat ließe sich eine Balzac-Auslegung denken, die aus der Anschauung der schon dem ersten Eindruck deutlichen inneren Form seiner Romane erwachsen zum Mittelpunkt der Deutung so etwas wie ein »Problem Balzac« machte: die hinter die gegebene Erscheinung seines künstlerischen Werkes zurückfragend nach der Art und den Grenzen seiner Gegenwärtigkeit kritisch forschte. Das Buch von Curtius hat etwas anderes im Auge: das Balzacsche Werk unserer Gegenwart erst selbst zu erschließen. Seine vorherrschende Tendenz ist daher, die Inhalte der Balzacschen Welt sichtbar zu machen, sie in ihrer Struktur und zusammenhängenden Einheit herauszustellen. Die Ueberschriften seiner Kapitel: Geheimnis — Magie — Energie — Leidenschaft — Liebe — Macht usw. sind in dieser Weise als Titel der wesentlichen Inhalte von Balzacs geistiger Welt zu verstehen. Sie sind keine willkürlich — oder der Einheit einer mythischen »Gestalt« zuliebe — gewählten pathetischen Worte, sondern verlangen eine strengere Auffassung: wie Balzac Welt und Dasein sieht, ist in diesen Begriffen fixiert. Ihr Nebeneinander ist — recht verstanden — bereits das Wesentliche der Deutung selbst: der Deutung der Erscheinung Balzac als einer Welt — und zwar der »modernen Welt« schlechthin, der Welt, in der der heutige Leser lebt und deren Sprache er spricht. Zu Diltheys Worten: »Wir harren des Dichters, der uns sage, wie wir leiden, genießen und mit dem Leben ringen« bemerkt Curtius: Aber ist nicht Balzac selbst dieser Dichter?« Diese Bemerkung ist charakteristisch für die leitende Hinsicht von Curtius' Balzac-Auslegung. Die wissenschaftlichen Mittel dieser Auslegung sind die unserer Gegenwart, aber einer Gegenwart, die sich nicht im Abstand des Heute gegenüber dem Damals sieht und von daher ihre methodische Grundstellung bestimmt, sondern die sich selbst als Ausformung und Entfaltung der in Balzacs Erscheinung und Werk liegenden Kräfte versteht. Es stimmt zu dieser Position, wenn Curtius im weitesten Ausmaße der Selbstauslegung Balzacs nachgeht und ihren Tendenzen folgend zur Deutung seines künstlerischen Werkes zu gelangen weiß.

Die Frucht dieser methodischen Haltung ist ein Bild von erstaunlicher Einheit und Geschlossenheit, das dem zusammenschauenden Verständnis des heutigen Balzac-Lesers gute Dienste leistet. Als ein Musterstück dieser Auslegung wird besonders ein Kapitel wie »Energie« zu werten sein. Auch wird man nicht sagen können, daß dieses Bild von Balzac dem historischen Balzac nicht gerecht würde. In gewisser Betrachtung ist Balzac das gewesen, als was er sich sah und als was Curtius ihn darstellt. Gleichwohl haftet an dieser methodischen Position eine grundsätzliche Schwierigkeit. Curtius' Darstellung ist getragen von einer letzten Endes ungeschichtlichen Selbstbestätigung der modernen Welt. Er nimmt — und in ihm nimmt sich

diese Welt als eine letzte nicht weiter zu befragende Gegebenheit und in gleicher Selbstverständlichkeit nimmt sie Balzac als ihren Dichter. Man wird nicht bestreiten können, daß Balzacs Stellung zur Politik, wie sie Curtius herausarbeitet, »modern« ist, daß etwa in seinem Enthusiasmus für den Positivismus der Wissenschaft das Pathos der modernen wissenschaftlichen Kultur vorauslebt. Aber ist das Gefühl, sich bei Balzac in einer ihrer wesentlichen Strukturen nach bekannten Welt zu befinden — ein Gefühl, dem sich wohl kein Leser des Curtiusschen Buches entziehen kann — ist dieses Gefühl und diese Erkenntnis das letzte Wort der Gegenwart über Balzac? In der Möglichkeit, in einem Dichter, den schon bald ein Jahrhundert von der Gegenwart trennt, gleichwohl den Dichter dieser Gegenwart selbst zu sehen, dürfte ein Problem liegen, das ebensosehr ein Balzac-Problem ist, wie ein Problem der gegenwärtigen Kultur. Balzac will die »Menschliche Komödie« als ein Bild der Welt, in der er lebte, verstehen, und Curtius folgt ihm darin, sofern er ein Bild der Welt, in der wir leben, darin wiedererkennt. Aber auf dem Boden der Curtiusschen Leistung wird so sichtbar, was — weit über die Frage der Balzac-Auslegung hinaus — eine Aufgabe des geschichtlichen Verstehens bleibt: an dem, was die Gegenwart als ihr Eigentum beansprucht, die Selbstauslegung dieser Gegenwart zu erschüttern.

Hans-Georg Gadamer.

Karl Siegel, »Grundprobleme der Philosophie«. Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1925. XI und 218 Seiten.

An guten, ja vortrefflichen Einführungen in die Philosophie ist kein Mangel. Allen aber fast ist gemeinsam, daß sie nicht so sehr in die Philosophie einführen, als in eine Philosophie, in jene Richtung der Philosophie nämlich, welcher ihr Verfasser angehört. Das ist nicht immer Absicht, auch nicht Mangel an Objektivität, sondern nur die natürliche Folge davon, daß es eben ungemein schwer ist, der Vielspältigkeit der Ansichten auf allen berührten Gebieten gerecht zu werden. Eine Behebung dieser Schwierigkeit ist nur auf die Weise möglich, daß man das Schwergewicht nicht so sehr auf die Problemlösungen legt als auf die Probleme selbst und auch hier wieder dem Leser nicht die fertigen, in ihrer gegenwärtigen Form ja auch wieder historisch bedingten Fragen vor Augen führt, als vielmehr ihn unvermerkt dazu bringt, diese Fragen selbst zu stellen. Diesen Weg hat der Verfasser des vorliegenden Buches mit Glück eingeschlagen. Ausgehend von ganz elementaren Erwägungen zeigt er, wie auf allen Gebieten der Natur und des Geisteslebens Fragen sich aufdrängen, welche mit den Mitteln der Einzelwissenschaften nicht gelöst werden können, die sich aber auch nicht umgehen lassen, wenn man nicht in Unklarheiten und Widersprüchen stecken bleiben will. Das Buch zwingt so gewissermaßen den denkenden Leser an seiner Hand jenen Weg in die Tiefe anzutreten, welcher auch der Weg echter Philosophie ist: vom Tatsächlichen zum Prinzipiellen und von hier zu immer Prinzipiellerem. Vom

psychophysischen Problem führt der Gang der Untersuchung über die Psychologie und Kulturwissenschaft zur Naturphilosophie, welche mit besonderer Liebe behandelt ist, um in den Grundproblemen der Erkenntnistheorie zu gipfeln und mit der Erörterung ethischer Fragen zu schließen. Wenn das Buch auch seiner ganzen Tendenz nach vor allem für weitere Kreise von Gebildeten bestimmt ist, so fehlt es doch in ihm auch nicht an Ansätzen zu selbständiger Weiterführung der Probleme: so, um nur einzelnes hervorzuheben, in Hinsicht der Theorie des Gedächtnisses, des Vitalismusproblems, der Zeit- und Kausalvorstellung, des Realitätsbegriffes, des Wertbewußtseins und der Frage der Willensfreiheit. Realismus und Idealismus, Mechanismus und Evolutionismus, Determinismus und Indeterminismus kommen zu Wort und werden in ihren Grenzen und ihrer relativen Berechtigung sorgfältig abgewogen. Aber auch dort, wo der Verfasser Neues zu sagen hat, ist die Darstellung so klar und einfach gehalten, daß ihr auch der nicht vorgebildete Leser zu folgen vermag. Nur in Hinsicht der Geübtheit in mathematisch-physikalischen Gedankengängen wird hie und da vielleicht etwas zu viel vorausgesetzt. Das Buch zählt in seiner didaktisch vorzüglichen Methodik zu den besten Einführungen in die Philosophie; es wird vielen Gebildeten, welche sich in ihr zu orientieren wünschen, als zuverlässiger Führer willkommen sein.

Wien. R. Reininger.

Hermann Hefele. Das Wesen der Dichtung. Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz). Stuttgart 1923.

Der Autor geht neue Wege, um zum Verständnis der Dichtung zu gelangen. Es handelt sich weder um eine Aesthetik mit ihrer abstrakten Normativität noch um Kunstwissenschaft mit empirischer Psychologie, sondern um die Deutung der Dichtung im Sinne einer Philosophie der Kunst. Es wird nicht gezeigt, wie ein Werk der Dichtung entsteht, sondern die eigentümliche Schaffensmethode des Künstlers wird aufgewiesen, nicht als empirischer Prozeß, sondern als ein typischer geistiger Vorgang, der sich in sinnvoller Weise nach ästhetischen Regeln vollzieht. Um den künstlerischen Gestaltungsprozeß zu verdeutlichen, ist es notwendig, die Elemente aufzuweisen, aus denen sich das Kunstwerk aufbaut. Dazu genügt keineswegs die allgemeine Unterscheidung von Form und Inhalt, die ja nur als Grenzbegriffe bezeichnet werden können, sondern es ist notwendig, die verschiedenen Forminhalte herauszustellen, die zwischen der reinen Form und dem reinen Inhalt stehen. Begriffe wie Erlebnis, Stoff, Gehalt und Idee werden einer scharfsinnigen Analyse unterzogen, und es wird gezeigt, wie die überwiegende Betonung des einen oder anderen Faktors zu den verschiedenen Typen künstlerischer Gestaltung führt, wie in dem einen Werk das Erlebnis noch in seiner Unmittelbarkeit aufbewahrt ist, in anderen der Gehalt, die äußere Form oder die Idee das Entscheidende und Wesentliche ausmacht. Was wir als Klassik und Romantik, als Realismus und Idealismus zu unterscheiden pflegen,

wächst aus diesen Grundelementen aller künstlerischen Gestaltung hervor.

Durch eine solche Philosophie der Kunst, wie sie Hefele inauguriert, ist eine neue fruchtbare Behandlung der Dichtung gewährleistet. Die Aesthetik vermag nur die allgemeinen Formen oder Kategorien der ästhetischen Gestaltung aufzuweisen, von denen aus ein Eindringen in die eigentümliche Kunstgestalt unmöglich ist. Die Literaturgeschichte neigt dazu, eine klare Stoffanalyse unter Berücksichtigung der äußeren Form des Kunstwerkes an die Stelle der Deutung des ästhetischen Gehaltes zu setzen und die Einseitigkeit der literarischen Fragestellung verfällt gar zu leicht auf die unfruchtbare Einflußtheorie, die dem originalen Künstler gegenüber ohne Belang und den anderen gegenüber unnötig ist. Das Werk von Hefele vermag eine ungemein fruchtbare Wirkung auf die Literaturgeschichte auszuüben und viel zum Verständnis der Dichtung beizutragen.

Die schöne Form, in der dieses Werk geschrieben ist, verleiht ihm einen ganz besonderen Zauber. Die reiche und ausdrucksvolle Sprache des Verfassers vermag Dinge zu sagen und zu berühren, die die Enge des Begriffes nicht zu fassen vermag. Die Form ist in jeder Weise dem schönen und bedeutenden Inhalt angemessen. G. M.

Dr. Dr. F. Holldack, Prof. an der Hochschule in Dresden, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. Leipzig. Meiner 1919. 289 S.

Anlaß und Endzweck dieses Buchs ist eine Streitfrage des Seerechts i. w. S. Sie wird aber von breiter rechtsphilosophischer Grundlage aus behandelt. Diese Tatsache gibt Anlaß, die Leser des Logos auf Holldacks Buch hinzuweisen. Zu oft orientiert bloß der Titel. Es geht uns dann die gute fachwissenschaftliche Arbeit verloren, welche die Bedeutung der methodologischen Fragen für die Praxis im einzelnen faktisch dartut. In vorliegendem Werk breitet sich die ganze Problematik der juristischen Tätigkeit allmählich vor dem Leser aus. Die tragische, unaufhebbare Spannung zwischen klassisch gebundener Haltung im Gegebenen und ideenhafter Bewegung, zwischen der Notwendigkeit endlicher Setzungen und der Aufgabe unendlichen Fortgangs findet sich nicht bloß theoretisch an den Einzelfragen der Rechtsphilosophie und juristischen Methodik erörtert, sondern in der Art der Behandlung geradezu exemplifiziert. Es wäre zu wünschen, daß das bereits vor Jahren erschienene Buch, vielleicht mit einem etwas allgemeineren Titel, unter Berücksichtigung der jüngsten rechtsphilosophischen Literatur, neu herauskäme. Derartige Muster juristischer Kasuistik aus den ersten Prinzipien heraus sind selten genug.

Emge.

Johannes v. Kries, Allgemeine Sinnesphysiologie. Leipzig, 1923. F. C. W. Vogel. 299 Seiten.

Die medizinische Wissenschaft hat die großen theoretischen und praktischen Erfolge im 19. Jahrhundert zweifellos ihrer vornehmlich natur-

wissenschaftlichen Orientierung zu verdanken. Dieser alle logischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen förmlich perhorreszierenden Schule folgt offenbar in den letzten Jahren eine den Geisteswissenschaften näherstehende, die — um es auf eine kurze Formel zu bringen — nicht mehr in erster Linie den Bazillus und seine naturwissenschaftlichen Bedingungen, sondern ebensosehr und mit einiger Bevorzugung den Menschen, seine Struktur und deren Anlage zum Gegenstand der Forschung macht.

Während die frühere Periode notgedrungen rein mechanistisch orientiert war und deshalb mit möglichst primitivem erkenntnistheoretischem Rüstzeug auszukommen suchte, sieht man sich heute genötigt, biologisch-teleologisch zu forschen. Während in der früheren Periode der Materialismus die gewiesene Weltanschauung des Mediziners war, steht der in den Gedankengängen der aufkommenden Richtung erzogene Arzt geisteswissenschaftlich begründeten und damit auch idealistischen Anschauungen nicht mehr grundsätzlich ablehnend gegenüber. Fraglos ist damit die medizinische Wissenschaft philosophischen Problemen wieder näher gekommen.

Solcher Wechsel in der Gesamtorientierung einer Wissenschaft ist nicht nur der Medizin eigen, von ihr wird aber die Medizin doch in besonderem Maße betroffen. Das beweist die Geschichte, das macht verständlich der Gegenstand der medizinischen Wissenschaft: der Mensch in seiner naturgebundenen und seiner geistesbeherrschenden Doppelseitigkeit.

Nach Anlage und Erziehung können nur wenige Mediziner der aus dieser Forschungsaufgabe sich ergebenden Doppelpflicht gerecht werden. Die einen werden dilettantisch philosophierende Mediziner, die andern laienhaft heilkundige Philosophen. Jene werden von der Kaste der Philosophen abgelehnt, diese von den Medizinern der Schule geflissentlich übersehen. Zu den wenigen Medizinern, die jene Doppelaufgabe der Heilkunde, die natur- und geisteswissenschaftliche Erforschung des Menschen zu vereinigen verstehen, ohne dabei den ärztlichen Boden zu verlassen, gehört v. Kries. Er hat deshalb nie das Gehör der medizinischen Wissenschaft verloren; ob er in den Kreisen der Philosophen die verdiente Beachtung gefunden hat, bleibe dahingestellt.

Als Physiologe war er für die besagte Aufgabe in besonderem Maße ausgerüstet und erwarb sich sehr bald einen Ruf auf erwähntem Gebiet, den er sich bis heute in den Kreisen der Mediziner zu wahren verstanden hat. Seine naturwissenschaftlich-physiologischen Forschungen auf dem Gebiete der Sinnesfunktionen führten ihn zu erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Diesen ging er nicht aus dem Wege, sondern griff sie auf, verarbeitete sie, ohne jedoch auch nur für kurze Wegstrecken die Grundlage aller medizinischen Erkenntnis, die unbeeinflußte Beobachtung, aufzugeben. Es ist ein — jedenfalls für den Mediziner — ästhetischer Genuß, zuzusehen, wie v. Kries ausgehend von einer physiologischen Beobachtung ihre logischen Möglichkeiten erwägt und diese wieder an der Beobachtung überprüft. Man sieht förm-

lich gleichwie in einer physiologischen Vorlesung, wie die zu besprechenden Erscheinungen gleichsam in einem Experiment zerlegt werden, in ihren Entwicklungen beobachtet, beschrieben und wie mit den sich ergebenden Daten gleichwie mit Gedankenobjekten experimentiert wird. Diese Arbeitsmethode wird für den Mediziner die natürliche sein, sie ist minutiös und vorsichtig abwägend; die Lektüre seiner Arbeiten verlangt wie eine durch Experimente unterstützte Vorlesung die gespannteste und zugleich eine kritische Aufmerksamkeit. Das gilt für alle seine Arbeiten, so auch für die allgemeine Sinnesphysiologie. Es ist unmöglich, den Reichtum der Beobachtungen und der daran anknüpfenden Erwägungen, die alle Gebiete der Sinnesfunktionen betrifft, ohne sich mit experimentellem und sonstigem Detail zu sehr zu belasten, zu erschöpfen. Besonders sei hingewiesen auf das Kapitel: Empfinden und Wahrnehmen (S. 98—140). Sehr bedeutsam erscheinen uns ferner die Hinweise auf »Scheinfragen« und »Scheinurteile«, deren Bedeutung durch die vornehmlich erkenntnistheoretischen Arbeiten des Logikers v. Kries bereits in früheren Schriften klargestellt war. Auch die der Logik (Mohr, Tübingen, 1916) entnommene Einteilung der Urteile in Real- und Reflexionsurteile bewährt sich vortrefflich. Ueber seine Gesamtanschauungen hat v. Kries in einer Selbstdarstellung (Medizin der Gegenwart, 4. Bd. S. 125—187, Leipzig 1925. Felix Meiner) ausführlich referiert. Diese enthebt uns eines ausführlichen Referates. — Als Ergebnis der allgemeinen Sinnesphysiologie bezeichnet v. Kries den Nachweis »des überall bemerkbaren Hineinragens der Sinnesfunktionen in die höheren psychischen Betätigungen, der untrennbaren Verknüpfung, der mannigfachen Verflechtung, die zwischen diesen beiden Gebieten besteht« S. 292. — Die Frage, wie wir den »Zusammenhang des Physischen und Psychischen aufzufassen und darzustellen haben, muß stets in erster Linie unter erkenntnistheoretischen oder logischen Gesichtspunkten geprüft werden« S. 294. »Die Erfahrungen der Sinnesphysiologie ermutigen wohl in dem Bestreben, das Verständnis der seelischen Erscheinungen auf der Grundlage materieller Gesetzmäßigkeiten wenigstens als letztes Ziel ins Auge zu fassen«, eine »solche Anschauung bringt uns nicht in die Gefahr, in die Gedankenlosigkeit eines groben Materialismus früherer Jahrzehnte zu verfallen«. S. 295. Freilich, so meint v. Kries, »ist in der Philosophie unstreitig zur Zeit das Interesse für die logischen Fragen durch die Beschäftigung mit anderen Gegenständen, wie den Wertproblemen, aber auch gerade der psychologischen Forschung mehr oder weniger zurückgedrängt«. S. V. Wie dem auch sei, der allgemeinen Sinnesphysiologie gebührt ein Platz unter den Werken, die die moderne Psychologie fundamentieren sollten.

Dem Philosophen sind die Werke v. Kries' das beste Beispiel bedeutsamer philosophischer Leistung eines Mediziners, dem Mediziner ein Vorbild für die philosophischen Belange seiner Wissenschaft.

Dr. med. Carl Coerper, Düsseldorf.

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN †
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV. 1926



1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩
TÜBINGEN



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Thomas oder Hegel? Zum Sinn der »Wende zum Objekt«. Von Erich Przywara S. J. 1
Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. Von Siegfried Marck 21
Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermann Glockner 47
Dreierlei Begriffe vom Drama. Von Karl Vossler 137
Schauspieler und Puppe als Symbole darstellender Kunst. Von Willem L. Thieme 141
Moral und Moralen. Von Ernst v. Aster 159
Logos und Psyche. Ein synthetischer Versuch. Von Bruno Bauch . . 173
Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches. Von Jonas Cohn 194
Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft. Von Heinrich Rickert 222
Vom Problem der Idee. Eine analytische Untersuchung aus Anlaß des Bauch'schen Werkes »Die Idee«. Von Richard Hönigswald . . 261
Richtlinien der modernen Philosophie, offener Brief an den 6. internationalen Philosophenkongreß in Cambridge / Mass. im Sept. 1926. Von Benedetto Croce. Uebersetzt von Karl Vossler 302
Vom Ort der Werte. Eine Studie zum Wertproblem. Von Johannes Thyssen 309
Fichtes konkrete Ethik im Lichte des modernen Transcendentalismus. Von Nikolai Losskij 349
Ueber die Lehre vom »Möglichen Recht«. Zugleich eine Besprechung von Kelsens »Allgemeiner Staatslehre«. Von Fritz Schreier 364

Notizen:

Ethica Nicomachea. (E. Hoffmann) 103
Fritz Heinemann, Plotin. (E. F.) 103
J. G. Fichtes Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz. (Richard Kroner) 105
Emil Lask, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eugen Herrigel. (L. W.) 108

Seite

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. (G. v. Below) . . . 109

Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben von Max Scheler. (Ludwig Wagner) 115

Ernst Krieck, Menschenformung. (Jonas Cohn) 116

Siegfried Marck, Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie. (Ludwig Wagner) 119

J. Hessing, Zelfbewustwording des Geestes. (W. L. Thieme) 121

W. Meurer, Gegen den Empirismus (Großart) 123

Erwin Panowsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. (Hans Weigert) 124

Paul Häberlin, Der Charakter. (Ludwig Wagner) 126

Emil Utitz, Charakterologie. (Ludwig Wagner) 126

Jahrbuch der Charakterologie. Herausgegeben von Emil Utitz, I. Jahrgang. I. Band. (Ludwig Wagner) 126

Gustav Krüger, Der Historismus und die Bibel. (G. v. Below) . . . 238

Richard Wilhelm, Kung-tse, Leben und Werk (A. Forke) 241

— —, Lao-tse und der Taoismus. (A. Forke) 241

Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte (Friedrich Kreis) 247

Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. 6. Aufl. (Friedrich Kreis) 248

Hedicke, Methodenlehre der Kunstgeschichte (Friedrich Kreis) . . . 251

Bruno Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. (A. Metter) 252

Andreas Speiser, Klassische Stücke der Mathematik. (E. Frank) . . 258

Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. Band I—III. (Heinrich Rickert) 371

Julius Binder, Philosophie des Rechts. (M. Wundt) 372

Emanuel Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. (Richard Kroner) 375

THOMAS ODER HEGEL?[1])

ZUM SINN DER »WENDE ZUM OBJEKT«.

VON

ERICH PRZYWARA S. J. (MÜNCHEN).

Das nun vollendete große Werk Richard Kroners »Von Kant zu Hegel«[2]), das zum erstenmal und wahrhaft meisterlich den deutschen Idealismus in seiner problemgeschichtlichen Geschlossenheit herausstellt, ist in seinem letzten Sinn der programmatische Ausdruck einer neuen dritten »Wende zu Hegel«. Die erste »Wende zu Hegel« vollzog sich in Windelband[3]). Sie war veranlaßt durch die Unfähigkeit des strengen Neukantianismus der rein mathematisch-logischen Methode, das Problem des Individuums und der Geschichte zu lösen. Aber die Frucht dieser ersten Wende war doch wiederum ein Rückfall in das alte Wissenschaftsprinzip der »Allgemeingesetzlichkeit«: der Wert-Kantianismus, der das geschichtlich individuelle Werden nur als Teilnahme an überindividuellen, allgemeingültigen Werten zu verstehen vermag. So mußte die zweite »Wende zu Hegel« kommen: Troeltsch's Geschichtsphilosophie. Aber Troeltsch's Bruch mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit und Allgemeingesetzlichkeit der Werte zwang schließlich über den ursprünglich rein geschichtlich-methodischen Sinn dieser

---

1) Die Redaktion hat sich entschlossen, obigen Aufsatz aufzunehmen, obwohl er aus dem Rahmen dessen, was der »Logos« zu bieten pflegt, herausfällt. Sie hat sich dabei von dem Gedanken bestimmen lassen, daß sich auch das Thomistische Philosophieren auf dem Boden bewegt, auf dem der Kampf der Weltanschauungsgegensätze sachlich im Sinne des »Logos« geführt wird, sofern dieses Philosophieren, wie im obigen Aufsatze, als ein lebendiges auftritt, das die heutige Problemlage berücksichtigt und in die heutige Diskussion eingreift (Anmerkung der Redaktion).

2) Bd. I Tübingen 1921; Bd. II ebd. 1924.

3) Vgl. Windelband, Präludien⁵ (Tübingen 1915) I 167 ff., 283 ff.

Wende hinaus in die Metaphysik der Bewegung der endlichen Iche als letzter Alleinbewegung eines unendlichen göttlichen Ich-Willens [1]). Damit war diese zweite »Wende zu Hegel« die Vorbereitung der nun anhebenden dritten, der Richard Kroner das Programm schreibt: »Wende zu Hegel« als Erfüllung des neuzeitlichen Drängens zu Metaphysik (I 24 ff.).

Dieses Drängen zu Metaphysik hat bereits vier Deutungen und Wegweisungen erfahren. Eine erste entspricht der Neudeutung Kants als Metaphysikers intelligibler Freiheitswelt gegenüber spinozistischer sensibler Raum-Zeit-Welt durch Heinz Heimsoeth [2]). Fichte ist hier d e r Sinn echten Kantianismus und d e r Sinn philosophischer Entwicklung überhaupt. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zu Fichte«. — Eine zweite Deutung verlegt den Akzent vom systematischen Kant des transzendentalen Ich auf den aporetischen Kant eines faktischen, aber asymptotischen Realismus. Es ist Nikolai Hartmann, der sie vertritt [3]). Man könnte sagen, der Sinn dieser Deutung sei Rückkehr zum eigentlichen Kant. »Wende zur Metaphysik« heißt demnach »Wende zur aporetischen Metaphysik Kants«. — Eine dritte Deutung geht von den Antinomien Kants zu den polaren Gegensätzen Schellings und der Romantik. Es ist die Deutung der meisten praktischen Polaritätsdenker, wie etwa Ewalds. »Wende zur Metaphysik« ist also hier »Wende zu Schelling« [4]). — Eine vierte Deutung endlich betont den Zusammenbruch platonisch-kantischer Philosophiekonzeption und sieht eine Erneuerung von Philosophie im Sinne Aristoteles-Thomas von Aquins aus diesem Zusammenbruch emporsteigen [5]).

In dieser Lage bedeutet die neue Deutung Richard Kroners »Wende

---

1) Troeltsch, Ges. Werke III (Tübingen 1922); unsere entsprechenden Stellungnahmen in »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 75 ff., sowie Religionsbegründung (Freiburg 1923) 117 f.

2) Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kantstudien 29 [1924] 121 ff.). Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (Berlin 1922), Fichte (München 1923). Vgl. unsere einschlägige Stellungnahme u. a. in »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 91 ff.

3) Hartmann, vorab Diesseits von Idealismus und Realismus (Kantstudien 29 [1924] 160 ff.). Unsere Stellungnahme »Stimmen der Zeit« 108 (1924/25 I) 97 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff.

4) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 470 ff. Ebenso Vorwort zu Rudolf Kohlers Ausgabe von Adam Müller, Schriften zur Staatsphilosophie (München 1923).

5) U. a. die Artikel Jos. Feldmanns in »Theologie und Glaube« 16 (1924) 1 ff., 113 ff.; jüngstens »Germania« 1925 Nr. 278 (18. Juni). Peter Wust in der »Kölnischen Volkszeitung« 1924 Nr. 385, 387, 389 und 1925 Nr. 188, 195, 202, 205, 208. Vom Verf. Gottgeheimnis der Welt² (München 1924), »Stimmen der Zeit« 106 (1923/24 I) 33 ff., 107 (1923/24 II) 161 ff., 395 ff.; 108 (1924/25 I) 315 ff.; 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

zu Hegel« einen entscheidenden Abschnitt, zumal man sagen könnte, daß die Metaphysik, die Paul Natorps »Praktische Philosophie« überraschend darbietet [1]), im letzten Grunde (trotz ihrer vorwiegenden Neigung zu Fichte und stellenweiser Orientierung an Schelling) Hegel-Neugeburt genannt werden könnte. Wenn daher Richard Kroner im Ausklang seines Werkes Thomas und Hegel einander gegenüberstellt, so ist das nur Schlußformel seiner großen, programmatischen These: Hegel erstens als der Synthetiker der Neuzeit, wie Thomas der des Mittelalters, »Hegel denkt die große Synthese, die seit Renaissance und Reformation, seit der Trennung der beiden die abendländische Kultur entscheidend bestimmenden Weltmächte, wieder zur Aufgabe geworden war. Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit« (II 259) — zweitens Hegel als der, auch noch diesen Gegensatz übergreifende, Synthetiker antik-mittelalterlicher Weltphilosophie des Seins und des Denkens und neuzeitlicher Ichphilosophie des Willens in der Einheit des »absoluten Geistes« (I 15 ff. II 259 f.) —, drittens endlich Hegel, gegenüber dem mittelalterlichen Dualismus von Wissen und Glauben, Philosophie und Religion, der Schöpfer der Synthesis der Philosophie als der »offenbaren Religion«, »die Philosophie ist . . . der Religion gegenüber nicht selbständig . . . Die Philosophie ist aber auch nicht die Magd der Religion . . . Die Philosophie vermag . . . den Gegensatz zwischen der Religion und jeder anderen Form, in welcher der Geist erscheint und sich erscheint, d. h. zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bewußtsein schlechthin zu versöhnen, was die Religion für sich nicht vermag« (II 525 f.). Hegel ist damit über alle Zeiten und Kulturen hin die große Synthese der Einheit der Gegensätze. »Sie will die weltbejahende mit der weltverneinenden, die im Diesseits und die im Jenseits wurzelnde, die aus ästhetisch-religiöser Verklärung der sinnlichen und die aus ethisch-religiöser Bewertung der übersinnlichen Welt hervorgehende Totalanschauung des Lebens und Daseins versöhnen . . . Das ‚Geheimnis' dieses Systems . . . besteht . . . darin, diese und alle anderen in der Philosophiegeschichte aufgetauschten Gegensätze in sich zu befassen und das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch umzuwandeln.« (II 260 f.)

Das Bedeutsamste dieses Programms liegt nun darin, daß es Kroner wohl völlig gelungen ist, die Relativität der ersten, oben aufgezählten drei »Wenden« auf die »Wende zu Hegel« nachzuweisen.

1) Natorp, Praktische Philosophie (Erlangen 1925). Unsere Stellungnahme in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 302 ff.

F i c h t e hat gewiß die Bedeutung, daß er das »absolute Ich«, das bei Kant erst im Stadium der »regulativen Idee« vorliegt (I 82 ff., 275), durch seine Gleichsetzung mit »Gesetz« und »Freiheit« als d i e »ideale Realität« vorbereitet (I 362—390). Aber dadurch, daß er das Ich nur als Willen und Streben faßt, ersteht doch wieder eine unlösliche Spannung zwischen dem empirischen Ich als »Streben zu« und dem absoluten Ich als Ziel dieses Strebens: Fichte in seinem »spekulativ-ethischen Idealismus« ist damit nur das Zwischen zwischen dem alles vorbereitenden »kritisch-ethischen Idealismus« Kants und dem alles vollendenden »absoluten Idealismus« Schelling-Hegels (I 163). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zu Fichte« ist wesensnotwendig »Wende zu Hegel«.

Zweitens: gewiß ist der eigentliche K a n t der Kant der Aporie, des alles durchwaltenden Dualismus zwischen ding-gestaltendem Ich und ichunabhängigem unerkennbarem Ding an sich (I 95 ff.), transzendentalem Ich und empirischem Ich in Erkennen wie Wollen (I 58 ff., 191 ff.), Streben des Dualismus zur Einheit und dieser Einheit nur als »regulativer Idee« (I 226 ff.). Aber diese Aporie trägt über allen Zwang des Meisters hinaus einen immanenten Drang zur Auflösung in der Vollentfaltung der »kopernikanischen Wendung« Kants in Hegels »Absolut-Ich«, das die »Einheit aller Gegensätze« »i s t« (I 78 ff., 103 ff., 211 ff., 292 ff.). Das »Ich«, auf das Kant grundlegend die Philosophie baut, »wächst aus einem der Gegensätze heraus zur Einheit der Gegensätze, d. h. es entwickelt sich aus einem endlichen zu einem unendlichen, aus einem relativen zu einem absoluten Prinzip« (I 15). Von Kant aus gibt es nur ein Entweder-Oder: entweder sieht man das »Ich« als ein rein menschliches an, dann fällt konsequent der Anspruch absoluter Wahrheit, »transzendentale Subjektivität verblaßt zur anthropologischen, . . transzendentale Idealität zur psychischen Realität« (I 103), Transzendentalismus wird Anthropologismus und Psychologismus — oder man gibt dem Ich den Charakter der Absolutheit, dann ist Hegel die einzige Lösung. Ichphilosophie kann die Absolutheit der Wahrheit einzig verankern in einem absoluten Ich, das die Einheit in aller Sich-Begrenzung in die relativen Iche bleibt: »Absolutheit und Nichtabsolutheit (oder Endlichkeit)« als »Teile des Ganzen«, indem »das Ich s i c h in beide zerlegt, s i c h in beiden erkennt, und in diesem Sich-Zerlegen sich als lebendiges Tun begreift« (I 436). Mit andern Worten: der Sinn einer »Wende zum aporetischen Kant« ist wesensnotwendig letztlich »Wende zu Hegel«. —

Drittens: gewiß bedeutet S c h e l l i n g s Naturphilosophie eine breite Einbeziehung des »Lebens« und der »Natur« in den engen For-

malismus vorab Fichteschen Ethizismus (I 535 ff.), und gewiß führt seine Einbeziehung von «Weltphilosophie« in die von Kant-Fichte überkommene »Ichphilosophie« zu einer Art Objektivismus jenseits der Gegensätze von Welt und Ich (I 547 ff., II 1—30), zu einem geheimnisvollen Absoluten, das als »Einheit der Gegensätze« bald mehr über ihnen, bald in ihnen (Identitätssystem!) nur der künstlerischen »intellektuellen Anschauung« zugänglich ist (I 541 ff., II 70—110, 140, 225), und gewiß ist Schelling so gegenüber dem mehr unbewußten Dualismus Kants und der Vereinseitigung des Ich-Willen-Poles bei Fichte der Beginn einer »Verschmelzung des Kantischen Geistes mit dem der Platonisch-Aristotelischen Philosophie«, sieht also die »Krone, nach der Hegel mit Bewußtsein greift« (I 557) und ist damit als Philosoph der Polarität der Schöpfer einer Philosophie, die das Spiel der »Wenden« in einer höheren Einheit zu binden scheint. Aber seine »Polarität« ist letztlich wesenhaft nur eine Etappe in der Entwicklung von Kant zu Hegel, d. h. nur Etappe grundsätzlicher »Ichphilosophie«. So sehr Schelling Spinoza mit Kant zu verbinden strebt, ja stellenweise den Boden des Transzendentalismus zu verlassen scheint, um wieder reine Philosophie transzendenter Realität, Philosophie der »Natur an sich« zu treiben (I 550 ff., II 118, 184), es bleibt schließlich doch für ihn »die Natur der werdende Geist« (I 608), mit andern Worten: die »Natur« Schellings ist nur »n o c h n i c h t Ich« im Sinne des angelegten Keimes. Schellings »Polarität« ist in ihrem entscheidenden Sinn nicht Synthese zwischen »Weltphilosophie« und »Ichphilosophie« als selbständigen Polen, sondern immanente »Polarität« des absoluten Ich, für das das Stadium der »Natur« nur ein Sich-sich-selbst-entgegensetzen bedeutet. Seine Polaritätsphilosophie ist »Station« auf dem Wege zwischen Fichte und Hegel, wie auch die übrige Philosophie der Romantik, trotz angeblichen »Katholizismus«, doch in weiten Strecken nichts weiter ist als entweder Hegelvorbereitung oder Hegelnuancierung. Wie die »Weltphilosophie« Schellings nur scheinbar ein Abrücken von der »Ichphilosophie« Kant-Fichtes bedeutet, in Wahrheit aber nur die immanente »Antithese« in der dialektischen Entwicklung von Kant zu Hegel ist, so erscheint für den tieferen Blick die »Rückkehr zum Mittelalter« in der Romantik nur an der Oberfläche als Abrücken vom Protestantismus, während sie in Wahrheit als immanente »romantische Periode« des Protestantismus selbst sich offenbart. Dafür ist die Parallele zwischen der »Freiheit« Deutingers und der »Freiheit« Fichtes, wie zwischen der »Unendlichkeit des Gefühls« Friedrich Schlegels und der »Unendlichkeit des Gefühls« Schleiermachers nur ein äußeres Symbol, und ebenso

ist das Gemeinschaftserkennen des »συμφιλοσοφεῖν« der Romantik eher Integrierung der menschlichen Einzel-Iche zum menschlichen Absolut-Ich als Gliedschaftserlebnis vor dem allein-absoluten Gott. Damit ist auch der dritte Sinn der »Wende zum Objekt« klargestellt. Alle Polaritätsphilosophie, die nur eine »innere Spannung der Gegensätze« als letzten Sinn der Gegensätze des Geschöpflichen kennt, mithin nur »immanente Polarität«, nicht Polarität als Spannung der Gegensätze, die über sich hinausweist —, alle solche Philosophie »immanenter Polarität« ist Philosophie einer »Wende zu Schelling«, d. h. Philosophie, die, so oder so, das Absolute als rein innere Einheit der Gegensätze des Geschöpflichen faßt [1]). Und solche »Wende zu Schelling« hat zu ihrem wesensnotwendigen Sinn die abschließende »Wende zu Hegel«. —

Aber damit ist noch nicht alles erschöpft. Richard Kroner hat die Entfaltungsmöglichkeiten Kantischer »Ichphilosophie«, wie sie in den Richtungen Jakobi, Maimon, Schopenhauer-Nietzsche und in dem Gedanken der »intuitiven Vernunft« liegen, nur gestreift, zum Teil kaum erwähnt. In Jakobis Stellung zu Kant bereitet sich der Ausbruch der »Lebensphilosophie« aus dem Kantianismus vor (I 303—315). Denn »Lebensphilosophie« ist im Grunde nur Zu-ende-Denken des Postulatsweges aus der praktischen Vernunft in die »Welt an sich«: Leben als Erkenntnisorgan der Wirklichkeit. Damit aber erscheint bereits Bergson in der Perspektive: Leben kann nur im und durch das Leben erfaßt werden. Maimon ist, insoweit kantisch erneuerter Maimûni, der eigentliche Vater des Cohenschen Neukantianismus der »reinen Methode« [2]). In ihm ist der formale Logizismus, die eine Komponente des Kantianismus, der Hume-Standpunkt in ihm, ausgesondert. Die andere Komponente, der Voluntarismus, sondert sich in den zwei Etappen des subjektiven Voluntarismus (Schopenhauer-Nietzsche) und des objektiven Voluntarismus (Wertphilosophie von Rickert zu Scheler) aus. Denn sowohl der Gegensatz zwischen Schopenhauer-Nietzsche wie die Entfaltung von Rickert zu Scheler sind im Grunde innere Dialektik des kantischen Grundgedankens. Die »Absolutheit«, die für Kant-Fichte gerade im Willensmoment als solchem liegt, insofern der Wille entgegen dem Erkennen nicht von Objekten bestimmt sei (I 382 f.), sondern reines »Tat-

---

1) Damit dürfte die Frage Eschweilers nach meiner Stellung zur romantischen Polarität (»Bonner Zeitschrift« 2 [1924] 332 ff.) beantwortet sein. Die Antwort lag aber bereits in meinem Vorwort zu Rud. Kohlers Adam-Müller-Auswahl vor (München, Juli 1923).

2) Vgl. Cohen, Jüdische Schriften (Berlin 1924) I 217 ff., sowie Benzion Kellermann in den Neuen jüdischen Monatsheften 2 (1917/18), 369—374.

wollen« —, diese »Absolutheit« äußert sich für Schopenhauer-Nietzsche subjektiv-dynamisch, in der Allmachts-kraft des Willens, sei es des negativen Willens zur All-auflösung (Schopenhauer), sei es des positiven Willens zur All-macht (Nietzsche), während in der Entfaltung von Rickert zu Scheler dieser Wille sich in »Werte« objektiviert, so sehr daß diese Werte bei Rickert fast selber ein »Sein« bilden, aber das »Sein« des »Sollens«, bei Scheler aber das »seiende Sein« des Seins, die Göttlichkeit der »Hierarchie der Werte«[1]). Der Gedanke der »intuitiven Vernunft« endlich, der, wie Kroner nachweist, von Kant zu Hegel vorwärtstreibt (I 116), hat seine wohl unleugbare Entfaltung von Fries und der »intellektualen Anschauung« der Romantik zur Wesensschau des Husserlschen Transzendentalismus der schwebenden Korrelation zwischen Noeseis und Noemata.

Das Ergebnis dieser Ueberschau ist also in der Tat eine sehr weitgehende Rechtfertigung der These Kroners: letzter Sinn unserer heutigen »Wende zur Metaphysik« als »Wende zu Hegel«. Denn die heutige Phänomenologie hat ihre Triebkräfte sowohl in der Lebensphilosophie wie in der Wertphilosophie wie in der Philosophie der »intellektualen Anschauung«. Sie ist in ihrem Entstehen in der Hauptsache die Gegenwirkung gegen den Marburger Kantianismus, ist also damit, gemäß den eben umrissenen Zusammenhängen, mindestens in Gefahr, nur eine Reaktion »einer« Komponente des Kantianismus gegen eine bisherige zu sein, ähnlich wie in der klassischen Dialektik von Kant zu Hegel etwa Schelling der scharfe Gegensatz zu Fichte war, aber innerhalb der einen Entwicklung. Ist dem aber so, dann ist in kraft der unerbittlichen Folgerichtigkeit des kantischen Gedankens Hegels »Einheit der Gegensätze« der Abschluß. Ob dem so sei, hängt an der letzten metaphysischen Einstellung der Phänomenologie zum Seinsproblem. Man wird sagen müssen: sowohl eine phänomenologische Wertphilosophie, die den »Wert« nicht letztlich im Seinsproblem verankert, wie eine phänomenologische Wesensschauphilosophie, die über die gegenseitige Korrelation von Noema und Noesis nicht hinauskommt zur Diskussion des Verhältnisses zwischen »Wesenheit« der reduktiven Wesensschau und »Wesenheit« als Realwesenheit der Dinge[2]), — eine solche Phänomenologie wird aus der letzten Dialektik des kantischen Gedankens nicht herauskommen. Sie bleibt eine Objekti-

---

1) Hierzu vgl. Schelers neuere Entwicklung in seiner Soziologie des Wissens (München 1924), und Formen des Wissens und der Bildung (Bonn 1925).

2) Vgl. hierzu unsere Auseinandersetzungen in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

vation des praktischen (Wertphänomenologie) oder des theoretischen (Wesensschauphänomenologie) Ich. Sie ist damit, historisch gesprochen, Schelling-Stufe, die wesensnotwendig nach ihrer Auflösung in Hegel verlangt. Sie findet sich dann im selben Ziel, dem der Marburger Neukantianismus in Natorps letztem Werk bereits bewußt zustrebt: Maimon-Cohen, die in Fichte-Hegel sich umgewandelt haben. Es ist dann die gesamte heutige »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik« in Wahrheit dialektische Umwendung innerhalb der einen kantischen »Ichphilosophie«, in der Phänomenologie vom Pol des Formalismus und rein methodischen Logizismus zum Pol objektiver Inhaltlichkeit, also von Maimon-Fichte zu Schelling, in der Umbildung der Kantschulen aber vom Pol der a-metaphysischen reinen Methode zum Pol der Metaphysik in Kant, also von Maimon über Fichte zu Hegel. Damit schwebt über dieser ganzen »Wende« das Wort Richard Kroners über die unerbittliche Dialektik des Kantianismus: »Es gibt kein Stillestehen auf diesem Wege. Wer ihn beginnt, wird in die Bewegung hineingerissen und bis zum Ende fortgetrieben« (I 16). Dieses Ende aber heißt unausweichlich: Hegel (I 5).

So bleibt allein der letzte mögliche Sinn der heutigen »Wende«: die »Wende zu Thomas«. Was ist für eine solche Wende erforderlich?

Richard Kroner hat klar diesen eigentlichen Gegner seines Programms gesehen, und nicht nur unter metaphysischer Rücksicht der »Weltphilosophie« gegen kantische »Ichphilosophie«, sondern tiefer noch unter Rücksicht der »Objektreligion« gegen kantische »Subjektreligion«. Antike-Mittelalter und Neuzeit scheiden sich ihm letztlich religiös. Die Entwicklung Kant-Hegel ist nur der Abschluß der Linie Eckehart [1])-Luther-Böhme-Leibniz: »Gott . . . als absolutes Ich« (I 45). Wie aber »alles Denken vor Kant ein Denken der Welt« (I 44) gewesen sei, so auch Gott nur »ichlose Substanz« bzw. »seiende Idee« (I 45). Entsprechend endlich ist Neuzeit »Primat« des schöpferischen Willens, Vorzeit von Antike-Mittelalter aber »Primat« des empfangenden Erkennens. Letzlich aber: von Eckehart zu Hegel der Durchbruch deutscher Religiosität der Innerlichkeit bis zu deutscher Philosophie der Innerlichkeit, d. h. des Protestantismus von Religion zu Philosophie (I 10, 40; II 234 ff.) gegenüber dem antiken Geiste, dem der Katholizismus entspricht. Der hiermit umschriebene Gegensatz drängt sich für Kroner in die Formel zusammen:

1) Kroners Eckehart-Deutung dürfte freilich vor den eigentlichen Quellen nicht standhalten. Vgl. vom Verf. »Stimmen der Zeit« Februar 1926 »Mystik und Distanz« und Otto Karrers Eckehart-Untersuchung »Hochland« Februar 1926.

Antike-Mittelalter sei vom Gegensatz zwischen Idee und Sinnenwelt beherrscht und damit des erkenntnis-theoretischen Problems zwischen Welt und Ich sich noch gar nicht bewußt, während die Neuzeit in der religiös-philosophischen Entwicklung von Eckehart zu Kant dieses Problem in den Vordergrund stelle und das erste ihm unterordne. Insofern also das Problem zwischen Ich und Welt das grundlegende sei, müsse eine Philosophie, die von hier aus das frühere Problem zwischen Idee und Sinnenwelt mitlöse, nicht nur im Gegensatz zu der früheren stehen, sondern sie vielmehr in sich erlösen: Hegel ist insofern Ueberwindung von Platon-Aristoteles-Thomas, als er sie in sich erfüllt (I 53 ff.; II 255 ff., 526 u. a.). Das Stadium Schelling, in dem die alte »Weltphilosophie« in die »Ichphilosophie« einzubrechen droht, ist nur der schärfste Ausdruck dieser Ueberwindungstendenz (I 535 ff.; II 118, 184 u. a.): nicht letztlich Entgegensetzung von »Welt und Ich«, sondern »aller Unterschied zwischen Ich und Natur . . . in der Idee . . . eines absoluten Ich« (593) als der »Einheit der Gegensätze« aufgehoben, und darin das Problem der alten Weltphilosophie mitgelöst, indem dieses »absolute Ich« gleichzeitig die Einheit der Gegensätze zwischen Denken (Idee im Erkenntnissinn) und Anschauung (Sinnenwelt im Erkenntnissinn) in der höheren Form der »intuitiven Vernunft« ist und die Einheit der Gegensätze zwischen Absolutem (Idee im Seinssinn) und Relativem (Sinneswelt im Seinssinn) in der höheren Form des »Ganzen« (I 15 ff., 40 ff., 85 ff.; II 349 ff., 429 ff.) darstellt.

Der »absolute Geist« Hegels, in dem der Sinn der kantischen »kopernikanischen Wendung« sich erfüllt, ist als »absolutes Ich« die »Einheit der Gegensätze« zwischen Denken und Anschauung (als »intuitive Vernunft«), Erkennen und Wollen (als »schöpferischer Geist«), Welt (Natur) und Ich (als »transzendentaler Geist«), Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem) (als »das Ganze«) und damit letztlich »ein Schweben«, »das gerade darum, weil es die Gegensätze in sich hält und trägt, über die zwischen ihnen herrschende Unruhe und Bewegung hinaus und eine Art von Ruhe in der Bewegung ist« (I 485), indem »der Geist . . . die schwebende Mitte innehält auch zwischen sich, sofern er menschlich und sofern er göttlich ist, und . . er selbst das Jenseits dieser Gegensätze ist, ebensosehr wie ihr Diesseits, — oder . . sein Schweben ein absolutes, das Schweben des absoluten Ich ist« (I 483 f.), »unruhige Ruhe des Geistes« (I 485). Damit bilden Richard Kroners Hegel-Programm und Paul Natorps Altersweisheit der »Praktischen Philosophie« ein letztes Eins. Denn auch die Marburger »Methode« ist in Paul Natorps

Metaphysik in die Metaphysik der bewegten Ruhe des Absoluten gemündet: »In dieser . . . Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe — da erlischt freilich alle Sonderbewegtheit des einzelnen als solche, erlischt somit alles Handeln (welches stets Vereinzelung einschließt); nicht aber erstirbt damit in ihm das Tun, nur tut jetzt nicht mehr das einzelne in seiner Vereinzelung, sondern es tut sich in ihm; seine Bewegtheit ist nur ein einzelnes Moment der ewigen Bewegung des All-lebendigen, sein Leben nur ein einzelner Atemzug des All-lebens; aber damit nimmt es selbst teil an dem All-leben, dem es entstammt und in das es zurückgeht, wie der Strom aus seiner Vereinzelung in das ewige Meer, vielmehr in den ewigen Strom des All-lebens, in welchem alles: Quell und Strom und die Sammlung ihrer Gewässer, aller im einen Meer, und der Wiederrückgang durch die Wolkenzüge in die Quellgründe, ein einziges ungeteiltes, ruhend-bewegtes, bewegt-ruhendes Strömen ist« (196). So finden sich also — wenn man den Unterschied der stärkeren Fichtenuance bei Natorp (die «Ruhe in der Bewegung« mehr als »Ideal«) ausnimmt — schließlich alle Entfaltungen und Umfaltungen kantischer Philosophie im einen Programm des absoluten Ich als der schwebenden Einheit der Gegensätze in bewegter Ruhe und ruhender Bewegung.

An diesem Punkte setzt aber die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Kant-Hegel und Thomas ein. Die höchste Weisheit des deutschen Idealismus ist letztlich die Eindeutigkeit dieser »Einheit der Gegensätze«. Die höchste Weisheit des Aquinaten aber ist die wesenhafte innere Analogie zwischen »Einheit der Gegensätze« und »Einheit der Gegensätze«. Der tiefste Grund der Philosophie des deutschen Idealismus ist seine Gleichsetzung des »Absoluten« mit jenem »ist«, das den einen Pol der Urspannung des »Werdens« bildet [1]). Werden ist — damit bedeuten Kroner und Natorp entscheidende Wiederanknüpfung an das gemeinsame Grundproblem von Antike und Mittelalter und Neuzeit —, Werden ist die geheimnisvolle Spannung von »ist« und »nicht ist«. Es »wird«, d. h. es ist nur, wie Augustinus sagt, ein »war« und ein »wird (sein)« und damit eigentlich ein »nicht ist«. Aber ebenso unleugbar ist es in diesem Fließen von »war« zu »wird« doch ein »ist«. Dieses innere »ist« des Werdens, das als werdehaftes »ist« aus dem Werdezusammenhang nicht gelöst werden kann, setzt die Philosophie des deutschen Idealismus mit dem Absoluten schlechthin gleich und kommt so folgerichtig dazu, über den Gegensatz von »Absolutem« (»ist«) und »Relativem«

1) Vgl. hierzu Richard Kroner II 452 ff. und Paul Natorp, Praktische Philosophie 291 ff., 316, 483 ff., mit unserer Darstellung des Werdens bei Thomas (109 [1924/25 II] 197 ff.).

(»nicht ist«) die Hegelsche »Einheit der Gegensätze« des »Ganzen« zu bauen, das die Schwebe des Absoluten im Relativen und Relativen im Absoluten ist: der Emanationsgott der »Allheit«, der sich in sich ausbesondert und sich in sich zurücknimmt. Daß dieses »Ganze« schließlich »absolutes Ich« heißt, ist nur folgerichtig zur Stellung der Menschennatur als des »quodammodo omnia«, des einbegreifenden All, des umgreifenden All. Keyserlings »Menschheitskosmos« ist, von hier aus gesehen, nur breiter angelegte Schlußformel desselben Grundgedankens des »absoluten Ich«.

Dieser Philosophie der »Eindeutigkeit« steht nun entscheidend der Thomismus der »Analogie« gegenüber. Das Problem des »Werdens« zwischen »ist« und »nicht ist« ist letztlich — wie alle Philosophie von chinesischer und indischer und islamischer bis zu antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher, so oder so, gesehen hat — das Problem zwischen Sein als »Sosein« und Sein als »Dasein«. Alle idealistisch-spiritualistische Philosophie kennt nur das »Sosein«, das Sein der »Idee« als Sein überhaupt, alle positivistisch-materialistische Philosophie nur das »Dasein« als Sein der »Realität«, und darum ist alle Philosophie des »nur Sosein« letztlich eine Philosophie des Denkens als schöpferischer Freiheit und der schöpferischen Freiheit als Denkens und damit eine Philosophie des »absoluten Ich«, während alle Philosophie des »nur Daseins« letztlich eine Philosophie des Gedankens als bestimmenden Schicksals und des bestimmenden Schicksals als Gedankens ist und damit eine Philosophie des »absoluten Es«. Erst eine Philosophie, die das Ineinandergespanntsein von »Sosein« und »Dasein« kennt, vermag beide Typen in höherer Einheit zu binden. Insofern steht Hegel wohl über den Gegensätzen von Spinoza und Kant, wie Thomas über den Gegensätzen von Thomismus und Skotismus, die philosophiegeschichtlich (innerhalb des abgründigen Gegensatzes zwischen Hegel und Thomas) einander entsprechen. Aber das entscheidende Problem liegt zwischen diesen beiden Bildungen einer »Einheit der Gegensätze«. Kroner versagt hier, weil er nur die Gegensatzpaare »Idee-Sinnenwelt = Weltphilosophie« und »Ich-Natur = Ichphilosophie« sieht, aber das Problempaar innerhalb einer »Einheit der Gegensätze« nicht beachtet. Er arbeitet hier unreflektiert aus dem gegebenen Geiste der Neuzeit. In Wahrheit aber liegt hier d a s Problem zwischen Thomas und Hegel, nicht wie Kroner meint, im Gegensatzpaar von Weltphilosophie und Ichphilosophie. Für Hegel gibt es nur eine einzige eindeutige »Einheit der Gegensätze«, in der göttliche und geschöpfliche »Einheit der Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein« ununter-

schieden eins sind, wahre seinshafte (nicht nur, wie im Skotismus begriffliche) »Univocität« (Eindeutigkeit) des »wahren Seins« der »Einheit der Gegensätze«. Für Thomas aber besteht wesenhaft seinshaftes Analogieverhältnis zwischen der göttlichen »Einheit der Gegensätze«, die ewige »Wesensidentität« ist, d. h. nicht faktischer »In-eins-fall« der »Gegensätze« von »Sosein« und »Dasein«, sondern wesenhaftes Eins von Ewigkeit in Ewigkeit, — und der geschöpflichen »Einheit der Gegensätze« zwischen »Sosein« und »Dasein«, die (zwischen den geschichtlichen Schulgegensätzen thomistischer »Realgeschiedenheit« und skotistisch-suarezianischer »Realidentität«) eine »Einheit der Gegensätze« als »Spannung« bilden [1]).

Mit andern Worten: der entscheidende Unterschied zwischen Thomas und Hegel liegt im Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Dieses Verhältnis ist für Hegel — und insofern ist er, wie Kroner richtig bemerkt, der Philosoph des Protestantismus — ein Verhältnis eines letzten Eins von »Identität« und »Widerspruch«: »Identität« von Gott und Geschöpf (einseitige Immanenz: »Geschöpf als Gott« = »Geschöpf alles allein«) ist »Widerspruch« zwischen Gott und Geschöpf (einseitige Transzendenz: Gott allein das Ja und das Geschöpf allein das Nein: »Gott als Geschöpf« = »Gott alles allein«). D. h. die Hegelsche Fassung des Satzes vom Widerspruch ist letzte philosophische Formel des lutherischen Gottesbegriffes. Für Thomas aber — und darum ist er der Philosoph des Katholizismus — ist dieses Verhältnis »Analogie«, d. h. die Spannung zwischen Gott-Gleichheit und Gott-Ungleichheit des Geschöpfes und damit zwischen »Gott im Geschöpf« und »Gott über dem Geschöpf«, nicht einseitige Immanenz, die einseitige Transzendenz ist, sondern Spannungsverhältnis zwischen gleichberechtigten Polen: zwischen Allwirklichkeit—Allwirksamkeit—Allwert Gottes und Eigenwirklichkeit—Eigenwirksamkeit—Eigenwert des Geschöpfes, nicht »Gott in uns oder über uns«, sondern »Gott in uns und über uns« [2]).

Das also ist das Wesenhafte aller »Polarität«: bedeutet sie eine im-

---

1) Vgl. vom Verf. in »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 197 ff. u. 234 f.

2) Vgl. des Verf. eingehendere Untersuchungen über das Verhältnis der religiös-metaphysischen Grundstruktur von Katholizismus und Protestantismus: »Stimmen der Zeit« 105 (1922/23 II) 343 ff., 106 (1923/24 I) 33 ff., 107 (1923/24 II) 161 ff., 347 ff., 108 (1924/25 I) 47 ff., 90 ff., 321 ff.; Hochland 21 II (1923/24) 566 ff.; Literar. Handweiser 61 (1925) 87 ff., Europäische Revue, Dezember 1925; Religionsbegründung (Freiburg 1923); Gottgeheimnis der Welt [2] (München 1924); Gott (ebd. 1926; im Druck). Ueber das ergänzende Verhältnis zur religiös-metaphysischen Grundstruktur des Judentums: »Stimmen der Zeit« 110 (1925/26 I) 81 ff.

manente, in-sich-geschlossene »Einheit der Gegensätze« des Geschöpflichen oder bedeutet sie eine solche »Einheit der Gegensätze«, die als letztlich nach oben geöffnete nur die letzte philosophische Formel der »Unruhe zu Gott« ist? Im ersten Fall setzt sich »Polarität« in letzter Tiefe mit Gott gleich und »Gott« ist in letztem Sinn der alles zusammenhaltende »Rhythmus« der Gegensatzschwebe. Gott ist das »absolute Werden«, das Werden als Absolutheit und Absolutheit als Werden. Im zweiten Fall ist »Polarität« die tiefste Erkenntnis des Kreatürlichen als solche, der tiefste Blick in ihr Wesen als aufgerissene »Frage«, deren »Antwort« Gott als das reine, über-polaritäts-hafte,. Ist ist, nicht Er selbst »coïncidentia oppositorum«, »Ineinsfall der Gegensätze«, sondern »coïncidentia oppositorum« als d i e Offenbarung eines überbegreiflichen Wesens für geschöpfliches Begreifen, als d a s Gleichnis, d u r c h das h i n d u r c h das Geschöpf Ihn erahnt als den, der jenseits alles geschöpflichen Gleichnisses steht als der »Deus ignotus«, der »unbekannte Gott«, wie Thomas das Gottesbild der höchsten Gotteserkenntnis nennt (in Boeth. de Trin. 9. 6 a. 3). »Polarität« ist hier nichts anderes als die letzte Grenze des Geschöpflichen, jenseits der ungreiflich und unbegreiflich Gott steht. Denn das ist das schauervolle religiöse Geheimnis der »Analogie«, daß wir wohl seinshaft »Gott-gleichheit« besitzen und darum auch erkenntnishaft fassen, was Er ist, daß wir aber i n eben dieser »Gottgleichheit« Gott wesenhaft seinshaft ungleich sind und darum auch erkenntnishaft nicht fassen, was Er ist. »Analogie« bedeutet seinshaft »Gleichheit i n Ungleichheit« (nicht Gleichheit n e b e n Ungleichheit) und erkenntnishaft darum »Erkennen i m Nichterkennen« (nicht Erkennen n e b e n Nichterkennen) und umgekehrt [1]). In letztem Sinn — und hier scheiden sich Hegel und Thomas in dem alles entscheidenden »first principle« der seelischen Grundhaltung — in letztem Sinn bedeutet »Identität-Widerspruch« Hegels Ergreifen und Umgreifen Gottes durch das Ich, Gott von Gnaden des Ich, d. h. jenen Ur-rationalismus, der Intellektualismen und Voluntarismen, Spiritualismen und Materialismen gleich gemeinsam ist — während die »Analogie« des Aquinaten Ehrfurcht vor dem Geheimnis aus dem Geheimnis besagt, das Ich von Gnaden Gottes, Sprache schließlich als Verstummen vor dem Unaussprechlichen. »Du beginnst Ihn . . . zu spüren, — und spürest, daß du nicht aussprechen kannst, was du spürest . . . Alles andere läßt sich irgendwie

1) Die klassische Formulierung steht in einem Satze des 4. Laterankonzils, Kap. 2 (1215): quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Denzinger, Euchiridion usw.[15] n. 432).

aussprechen; — Er allein ist unaussprechlich, der sprach, und alles ward. Er sprach, und wir wurden; aber wir können Ihn nicht aussprechen« (Augustinus, in Ps. 99, 6).

Daraus folgt ein Doppeltes für das Verhältnis von Hegel und Thomas. Dieses Doppelte läßt sich dahin ausdrücken: wie schon für Kant und Thomas, so gilt erst recht für Hegel und Thomas, daß sie, auf der einen Seite, nicht nur in Problemstellung, sondern auch in Lösungseinrichtung übereinstimmen und doch eben darin, auf der andern Seite, grundlegend sich scheiden.

Für Hegel u n d Thomas besteht (entgegen der Behauptung Kroners, der offenbar manche scholastische Schulrichtungen mit Thomas verwechselt) der eine, einzige philosophische Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. »Reflectendo in actum«, wie bei Kant und Hegel, ergreift auch bei Thomas das Denken alle Wahrheit (q. disp. de ver. q. 1 a. 11). Für Hegel u n d Thomas ist weiter Denken und Anschauung eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas ist »Bewußtsein«, gemäß dem Axiom des »agere sequitur esse«, Sich-bewußt-sein des Seins, also gemäß dem inneren Formverhältnis zwischen geistiger Seele und Leiblichkeit nicht »Denken neben oder gegen Anschauung«, sondern Denken als »leibseelisches« Erkennen und damit als Formeinheit von Denken und Sinnesschau. Für Hegel u n d Thomas ist ferner ebenso Denken und Wollen eine »Einheit der Gegensätze«. Denn für Thomas bedeutet das Verhältnis zwischen beiden eine letzte Spannungsmitte zwischen zwei Aspekten, von denen der eine das Schöpferisch-Bewegte gegenüber dem Empfangend-Ruhenden im Denken betont (den »tätigen Intellekt« gegenüber dem »empfangenden«, das »Urteil« gegenüber dem »Begriff«) [1]), der andere die innere Abhängigkeit des Wollens vom Denken (z. B. Comp. theol. c. 71 u. a.). Es ist also sozusagen Wollen im Denken und Denken im Wollen. Damit sind Hegel und Thomas auch letztlich eins in der »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im »Geist«. Der Schellingsche Gedanke der Natur als eines »werdenden Geistes« hat sein tieferes Urbild in den thomistischen Stufenfolgen der Entfaltungen des relativ reinen »actus« des Geistes aus den materiellen Beimischungen der naturhaften Unterstufen (z. B. de ente et essentia u. q. disp. de spir. creat.), und Hegels »Ich« als »All der Gegensätze« findet seinen reiferen Ahn im »quodammodo omnia« »gleichsam ein All«, mit welchem Namen Thomas das Menschbewußtsein tauft. Noch tiefer aber geht die Gemeinsamkeit, wenn man bedenkt, daß (weit entfernt von der »ichlosen Sub-

1) Vgl. »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 190 ff.

stanz« oder »seienden Idee«, die Kroner der Zeit vor Kant als ihren Gottesbegriff zuweisen möchte) für Thomas, in Ausbau uraugustinischer Gedanken, der Menschengeist, und zwar wesenhaft als »schöpferischer Geist« des »intellectus agens« das Gleichnis Gottes ist, so sehr, daß der Name Gottes geradezu das »reine Denken« ist, insofern dieses am reinsten das Wesen Gottes als des »actus purus« ausdrückt, und daß das »schöpferische Denken« des Menschen geradezu den Kontakt des Geschöpfes mit Gott darstellt, — noch mehr, daß für Thomas das Personhafte, das dem Geist als Denk-Willens-Schöpferischem eignet, das geradezu Einzige ist, das sich (innerhalb der alles durchwaltenden Analogie) von Gott formal aussagen lasse: Gott als personhafter Geist. Insofern also im Begriff des personhaften Geistes Natur (= Weltphilosophie) und Ich (= Ichphilosophie) sich in höherer Einheit finden, sind Thomas und Hegel auch in der letzten Formel ihrer Gegensatzeinheiten eins.

Doch in eben dieser letzten Einheit zwischen Thomas und Hegel wird die alles unverbindbar durchschneidende Un-Einheit sichtbar: Hegels Identität-Widerspruch-Verhältnis und des Aquinaten Analogie-Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Diese Un-Einheit äußert sich nun in der ganz verschiedenen Gestaltung der eben behandelten Gegensatzeinheiten bei beiden. Es sind Gegensatzeinheiten: das verbindet sie. Aber es sind anders rhythmisierte Gegensatzeinheiten: das trennt sie. Wohl ist für Thomas das »Quodammodo omnia« »gleichsam ein All« des Bewußtseins-Urerlebnisses, eine »Einheit der Gegensätze« zwischen Natur und Ich im Geist. Aber diese »Einheit« wird wesenhaft als »Spannung« erlebt, sie ruht nicht in sich, sondern weist über sich. Das thomistische Geistbewußtsein hat als Grunderlebnis das Gliedschaftserlebnis: wohl Natur und Ich zusammengehörig, aber nur im Hin- und Hergeflute der Spannung zwischen ichunabhängigem Erkenntnisobjekt und ichhaftem Erkenntnissubjekt und innerhalb dieses Subjekts noch zwischen Eigenerkenntnis (des Geschöpfes als »Individuum«) und Mit-erkenntnis (des Geschöpfes als »Glied«). Und dieses Hin- und Hergeflute der Spannung ist dazu nicht einmal in sich selbst absolut, sondern erlebt in dem hierin sich vollziehenden Erlebnis der »Gemeinschaft des All« nur in letzter Tiefe das Wesen der Kreatürlichkeit: Gegensatzspannung als Erfahrung des letzten Wesens der Kreatur als »Frage«. Dieses Urerlebnis versteinert Hegel in eine ruhende Absolutheit, während Thomas es, gerade durch das Analogieverhältnis zwischen übergeschöpflichem Gott und Geschöpf, in seinem ursprünglichen Fließen bewahrt: der übergeschöpfliche Gott erst macht das »werdende Strömen« der Kreatur möglich. Darum hat

Jodl mehr Recht als Kroner, wenn er als Urfehler des Hegelschen Systems bezeichnet, daß es aus konträren Gegensätzen kontradiktorische mache [1]. Diese Verwandlung aber ist d i e Systemnotwendigkeit für Hegel. Denn nur dadurch wird das Spiel der Gegensätze des Geschöpflichen zu d e m »absoluten Werden«, d. h. Werden des Absoluten, daß diese Gegensätze nicht zueinander konvergieren, d. h. »konträre« sind, sondern in strenger Logik »absoluter Wahrheit« ineinander hängen, streng logische Selbstentfaltung der strengsten Absolutheit der Wahrheit sind, d. h. zueinander kontradiktorisch stehen als »Widersprüche« des »Ja« und »Nein«. Darum ist folgerichtig das Hegelsche »Werden« nicht »Schwebe der Spannung« noch »werdendes Strömen«, sondern explosive »Widerspruchsidentität« und »beständiger Umschlag der Extreme«, Krampf des Zwanges, der sich entlädt. Denn das ist die naturnotwendige Folge dessen, daß ein Kreatürliches vergöttlicht ward: es wird »Verabsolutierung«, d. h. »Zerrbild Gottes«.

Dasselbe Bild bieten dann auch die übrigen Gegensatzeinheiten. Denn Einheit von Denken und Wollen, Denken und Sinnesanschauung beruhen letztlich auf der Gegensatzeinheit schaffenden und empfangenden Verhaltens und erleiden darum das gleiche Schicksal wie diese, die Erlösung zum Strömen durch Thomas und die Verkrampfung zur Widerspruchs-Explosivität bei Hegel. Es muß ein innerliches Schwingen sein im Denken selber zwischen Schaffen und Empfangen, und das rechte Wollen selber kann sich nur vollziehen als Schwebe zwischen kindhaftem Sich-leiten-lassen und männlichem Herrschen. Das »gelöste Wachsen« des echten Menschen hängt also daran, daß k e i n e r dieser Pole absolut gesetzt sei und ebensowenig ihre Einheit. Es hängt, mit anderen Worten, am Kreaturbewußtsein als der letzten Tönung dieser beständigen »Schwebe«. Das gleiche gilt für das Verhältnis von Denken und Sinnesanschauung. Unser Erkenntnisleben bewegt sich naturnotwendig zwischen ruhender Anschauung und bewegter Vergleichung, zwischen sinnenhaftem Spüren und Tasten und Kosten und reflexiver Ueberlegung und Stellungnahme, zwischen Erkennen als höchstem Gleichnis leibhafter Verschmelzung und Erkennen als reinster Offenbarung des distanzierenden Geistes. Alles hängt wiederum daran, daß keiner dieser Pole verabsolutiert werde, weder der erste zu einem Klagesschen Leib-Bild-Erkennen, noch der zweite zu einem Cohenschen reinen Beziehungsdenken, und daß in ihrer »Einheit der Gegensätze« das n i c h t verabsolutierbare Hin- und Herfließen bleibe, d. h. wiederum das Kreaturbewußtsein der »Schwebe« der

1) Fr. J o d l , Geschichte der neueren Philosophie (München 1924) 714.

Gelassenheit und gelösten Leichtigkeit »in Gott«, im Gegensatz zum Verkrampftsein »als Gott«.

Damit geht aber der abgründliche Gegensatz zwischen Hegel und Thomas in das Letztentscheidende ein, in den philosophischen Ausgangspunkt der »Selbstreflexion«. Für Hegel ist diese »Selbstreflexion« letztlich Besinnung auf das Ich als Gott, insofern in dieser Selbstreflexion das Ich das »transzendentale Ich« und darin das »absolute Ich« als seine Tiefe erkennt. Für Thomas aber ist diese »Selbstreflexion« Besinnung auf das Ich in Gott, insofern in der »reflexio in actum intelligendi«, wie auch Thomas sie nennt (also nicht ursprünglich hinausschauende Reflexion auf das Objekt, sondern hineinschauende Reflexion auf die Natur des Subjekts) — insofern bei Thomas in dieser »Selbstreflexion« das Ich sich als »Glied neben Gliedern vor Gott« erkennt. Denn es erkennt seine »Natur« als auf Objekte gerichtet (proportionem eius ad rem, q. disp. de ver. q. 1 a. 11) und damit als »mit andern« auf diese Objekte gerichtet und erkennt dieses in der ebenso wesenhaften Erkenntnis, daß Denken an und für sich Wahrheit in sich selbst trage (»veritas in intellectu«, ebd. q. 1 a. 4), erkennt also damit bereits in dieser alles grundlegenden »Selbstreflexion« das seinshafte Grundverhältnis der »analogia entis«: in der Gottgleichheit des »schöpferischen Denkens« die Gottungleichheit der eigenen schwebenden Spannung zwischen schöpferischem und empfangendem Denken, Eigendenken und Mitdenken. Damit aber ist in der Tiefe des Ausgangspunktes aller Philosophie der gesamte weitere Weg bereits sozusagen vorbestimmt: der Weg Hegels zur Verabsolutierung und darin Verkrampfung der geschöpflichen Schwebe der »Einheit der Gegensätze« zum göttlichen »absoluten Werden« des »absoluten Ich« und darin zur Auflösung aller Religion in logisches Wissen, — und der Weg des Aquinaten zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes jenseits aller »Einheit der Gegensätze« aus der Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gewoge der geschöpflichen, unverkrampften »Einheit der Gegensätze«, und Religion bereits im ersten Wissen.

Was Kroner Hegel allein zubilligen möchte, eine letzte Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, ist im Grunde Hegel und Thomas gemeinsam. Es ist nicht so, wie Troeltsch und viele andere meinen, daß für Thomas diese beiden einfach zwei Stockwerke bildeten. In der »Selbstreflexion« vielmehr, wie Thomas sie darlegt, vollzieht sich bereits jene Seelenbewegung der »Hingabe« und der »Hingabe in Gliedschaft«, die im Glauben an einen übergeschöpflichen Gott und im Glauben an einen Offenbarungsgott und

einen Offenbarungsgott der Kirchengemeinschaft unter der Führung der Gnade sozusagen sich vollendet [1]). Nicht als ob Glaube an Gott und Glaube an den Gott der Kirche sozusagen logische Folgen wären, sondern in der letzten »Hingabe in Gliedschaft« ist die Seele für die Führung durch den übergeschöpflichen Gott geöffnet und aufgelockert. In diesem Sinn ist die »Hingabe in Gliedschaft«, wie sie der »Selbstreflexion« im Sinne des Aquinaten eignet, bereits »Religion im Wissen«, also bereits keimhaft Ueberwindung eines absoluten Dualismus zwischen Glauben und Wissen, aber Ueberwindung »in Gott«, im Ueber-sich-hinaus-blicken, nicht »im Ich«, im In-sich-geschlossen-sein. Für Hegel dagegen ist bereits die »Selbstreflexion« im Keime seine spätere Offenbarungsphilosophie, d. h. Religion als logisches Wissen, insofern in der »Selbstreflexion« das Ich sich in seiner Tiefe als »absolutes Ich«, d. h. als Gott erlebt, also damit sein gesamtes logisches Gespinst als Offenbarung Gottes, sein Wissen als Glauben. In seinem In-sich-geschlossen-sein erlebt es sich a l s Gott, während für Thomas das Ich in seinem Aufgeschlossensein sich anbetend bereits v o r Gott neigt. Das alte kirchliche Wort vom »obsequium intellectuale« ist hier das letzte Wort: das Hegelsche Ich, das i n sich a l s »Gott« geschlossen ist, gerät gerade dadurch in die furchtbare Erstarrung und Verkrampfung seines strömenden Werdens, wie sie immer und allzeit der Fluch des Hegelianismus gewesen ist, der das »Werden« rational als »Absolutes« verfestigen wollte, es aber damit zerstörte. Die »Groteske« des Hegelianismus ist nur das Schicksal seines Identität-Widerspruchs-verhältnisses zwischen Gott (Absolutem) und Geschöpf (Relativem). Das Ich des Aquinaten aber, das a u s sich z u Gott aufgeschlossen ist, ist gerade dadurch innerlich befreit und gelöst zu seiner ganzen schwebenden und hin- und her-strömenden Geschöpflichkeit und Menschlichkeit. Nicht der »Mensch als Gott« Hegels, sondern der »Mensch Gottes« Thomas' ist der echte Mensch.

Aus diesen Darlegungen aber ergibt sich unmittelbar ein wichtiges Kriterium der heutigen »Wende zum Objekt« und »Wende zur Metaphysik«. In ihrer Grundhaltung der »Aufgeschlossenheit«, der »Geöffnetheit für das Gegebene« ist unleugbar die heutige Phänomenologie als M e t h o d e nicht eine »Wende zu Hegel«, sondern eine »Wende zu Thomas«. Aber in dieser »Phänomenologie als Methode« birgt sich oder kann sich bergen eine »Phänomenologie als System«, wie sie nach der Seite »intellektualer Anschauung« bei Husserl sich zu einem Transzenden-

1) Das Nähere siehe in dem im Druck befindlichen Buch des Verf. »Gott« (München, Oratoriumverlag).

talismus der Geltungen (der in sich schwebenden Proportion zwischen Noesis und Noema) bereits ausgestaltet hat und nach der Seite des »Wertfühlens« bei Scheler sich auszugestalten scheint. Das Maß dieser Gefahr für die Phänomenologie außerhalb dieser beiden Denker liegt an der sogenannten »Unmittelbarkeit« und »Absolutheit« der Wesensschau und der Unverbundenheit des Wertfühlens mit Seinserkennen und der Werte mit dem Sein. Denn, wie die Entwicklung zwischen Kant und Hegel zeigt, verhüllt sich zunächst in der »intellektualen Anschauung«, so oder so, das Sichselbstschauen des Absoluten. Methode der unmittelbaren, durch sich selbst erschöpfenden »intellektualen Anschauung« ist die theoretische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« und umgekehrt. Wie aber eine Wertphilosophie, die die »Werte« nicht innerlich im Sein verankert, sondern gleichsam einen »ordo metaphysicus«, ein in sich schwebendes Gewebe von »Werten an sich« aufstellt, im letzten Grund nur »Objektivation« der praktischen Vernunft ist, haben wir bereits oben gezeigt. Ihre Methode des reinen »Wertfühlens« ist die praktische Logik mindestens unbewußter Metaphysik des »absoluten Ich« als »absoluten Willens« und umgekehrt. Zusammenfassend: die beiden Transzendentalismen einer »Phänomenologie als System«, wie sie die Gefahr einer »Phänomenologie als Methode« ist, die sich nicht letztlich an Seinsmetaphysik orientiert, — diese beiden Transzendentalismen eines »Erkennens an sich (in Spannung zwischen Noesis und Noema)« und von »Werten an sich« (in der »Hierarchie der Werte«) sind nur die Schellingsche Mittelstufe einer erneuerten Dialektik »von Kant zu Hegel«. Ihre scharfe Antithese zu Kant i s t Antithese, aber Antithese zwischen Kant als These und Hegel als Synthese. Geschieht aber das, dann ist die gesamte heutige sogenannte »Wende« überhaupt nicht Wende, sondern Drehung im Kreise alten Kantianismus.

Soll es also wahrhaft »Wende« sein, dann bleibt nur eins übrig: ernste und gründliche Orientierung der »Phänomenologie als Methode« an Thomas. Das aber besagt, wie wir an anderer Stelle zur Genüge dargelegt haben [1]), Krisis der »Wesensschau« an der thomistischen Spannung zwischen schauendem »Intellekt der Wesenheiten« und beziehungschaffenden »Intellekt des bewegten Urteils« (intellectus possibilis und intellectus agens) sowie Krisis der »Wertphilosophie« an der thomistischen Verankerung des Wertproblems im »appetitus naturalis«, im Seinsphänomen der Bewegung des qualitativen »Soseins« zur Fülle seiner Verwirklichung und Krisis des »Wertfühlens« an der dem eben genannten

1) »Stimmen der Zeit« 109 (1924/25 II) 296 ff., 354 ff.

Seinsphänomen zugeordneten Seinserfassungshaltung des »Erkennens im Tun«, d. h. jenes »Wertfühlens«, das für Thomas, wie Mausbach lichtvoll gezeigt hat [1]), die innere Verknüpfung zwischen feststellendem Denken und entscheidendem Wollen bildet [2]).

Die schwer durchschaubare Unbestimmtheit aber, in der diese Krisis der Phänomenologie heute sich zeigt, ist nur Ausdruck des eigentümlichen Verhältnisses, in dem, wie wir in diesen Zeilen zu zeigen versuchten, die Träger ihrer beiden Sinne zueinander stehen: Thomas und Hegel, auf der einen Seite, einander zum Verwechseln gleich und doch, auf der andern Seite, in eben dieser Gleichheit abgründig voneinander geschieden: e i n Ausgangspunkt, der aber schon im ersten Schritt in seelischer Folgerichtigkeit führt entweder in die Erlösung des Menschen zu seinem wahren Menschenwesen durch Gott (auf dem Wege des Aquinaten) oder zur Verkrampfung des Menschen im »eritis sicut dii« (auf dem Wege Hegels).

---

1) M a u s b a c h, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre (München 1925) 61—93. Unsere Diskussion des Problems des Wertfühlens: in Religionsbegründung (Freiburg 1923).

2) Zum zu-grunde-liegenden Geist-Sein-Problem vgl. des Verf. Auseinandersetzung mit Peter Wusts »Naivität und Pietät« (Liter. Blätter der Köln. Volkszeitung 1925 Nr. 5).

DIALEKTISCHES DENKEN IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART.

VON

SIEGFRIED MARCK (BRESLAU).

I.

Die Strömungen, dialektische Methode in der Philosophie der Gegenwart zu erneuern, werden von mehreren Quellen aus gespeist: die neukantischen Systeme sind überall bei ihrer Durchführung auf die Probleme der Dialektik gestoßen und haben hier überhaupt die Tendenz gezeigt, nach Kant Fichte und Hegel in ihren Motiven zu verarbeiten; die »Philosophie des Lebens« mußte bei kritischer Analyse ihrer Intuitionen überall auf die Dialektik hinweisen; aus Biologie und Psychologie der Gegenwart sind vielfache Anregungen in derselben Richtung hervorgegangen. Im Rahmen dieser Abhandlung sollen einige charakteristische Ausprägungen dialektischen Denkens zur Darstellung gelangen, ohne den Anspruch einer Vollständigkeit oder einer Verfolgung des Problems bis zur Entscheidung in seine letzten sachlichen Tiefen.

Eine umfassende Behandlung der heutigen Ansätze zur Dialektik bietet das Werk von Jonas Cohn, »Theorie der Dialektik«, Formenlehre der Philosophie, Meiner 1923, meine Darlegungen sind durch jenes Buch veranlaßt worden und werden es in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellen. — Der Typus der Dialektik Cohns, die ohne weltanschauungs-dogmatische Festlegung in streng wissenschaftlicher Weise aus der Sachlichkeit der Probleme entwickelt wird, ist natürlich in ihrer Abgrenzung gegen Hegel am besten zu erkennen. Das methodische Grundcharakteristikum, das die Dialektik eben als solche kennzeichnet, ist ihr natürlich mit der Hegelschen gemeinsam: die positive Rolle des Widerspruchs für die Erkenntnis, dessen Ueberwindung nicht nur ein unwesentliches Hilfsmittel im Erkenntnisprozeß bedeutet, sondern im Erkenntnisresultat sichtbar werden muß; die damit zusammenhängende,

dem undialektischen Erkennen gegenüber ausgezeichnete Verknüpfung zwischen Erkenntnisweg und Erkenntnisziel, das »wesentlich« zum Resultate wird, das Auftreten des Widerspruchs im Resultate in neuer Form. Dialektisch — so kann es unter rein methodischen Gesichtspunkten formuliert werden — ist die Methode, deren Erkenntnisresultat nur als ein durch den Weg über den Widerspruch gewonnenes Ganzes mit diesem Wege zugleich zu verstehen ist. So erhält eine positiv verstandene und gewertete Dialektik ihre Abgrenzung gegen die in der Geschichte der Philosophie mannigfach hervorgetretene, sich selbst mit dem Widerspruche ausschaltende Dialektik, »die Mutter der Einzelwissenschaften«. Bei dieser ist der auftretende Widerspruch das Negative schlechthin, das *οὐκ ὄν*, der böse Feind des Erkenntnisprozesses, den es — ethische Akzentuierung ist hierbei möglich — zu überwinden und auszurotten gilt. Für den Hegelschen Begriff der Dialektik ist es nun charakteristisch, daß er nicht von seiner inhaltlichen Metaphysik abgelöst werden kann: seine formal-methodologische Fassung wäre unmöglich; auch dort, wo seine Dialektik rein methodische Motive etwa für bestimmte Einzeldisziplinen zu enthalten scheint, entfalten sich diese Motive auf dem Grunde des metaphysischen Systems. Der Widerspruch in der Dialektik entspringt hier der Selbstentzweiung des Absoluten, der dialektische Gang ist die Wiederherstellung des Absoluten aus dieser ursprünglichen Selbstentzweiung, die Einheit von Weg und Ziel stellt die Einheit der absoluten Idee und der Endlichkeit dar. Zweifellos liegen in dieser metaphysischen Dialektik, als der historisch umfassendsten Ausprägung von Dialektik überhaupt, auch überall die möglichen Ansätze ihrer Fruchtbarmachung im nichtmetaphysischen positivistischen Sinne. Indessen würde nicht nur jede Hegel-Interpretation in diesem Sinne unberechtigt sein, vielmehr sind auch ganz bestimmte methodische Züge mit der materialmetaphysischen Bedeutung der Hegelschen Dialektik untrennbar verknüpft. Wie gegen ihre metaphysische Bedeutung grenzt sich Cohns Dialektik als Formenlehre der Philosophie insbesondere gegen diese Züge ab: gegen die Abschließbarkeit der Dialektik und gegen die schöpferische Kraft des Negativen. Denn da das Absolute in der kritischen Dialektik nicht Inhalt der Erkenntnis wird, sondern Ziel bleibt, ist damit die Unabschließbarkeit des Prozesses gesetzt; ebenso kann infolge der nicht inhaltserzeugenden, sondern nur korrigierenden Funktion der Negation der dialektische, durch den Widerspruch bestimmte Prozeß nicht sein Ende in einem durch den Widerspruch erzeugten Absoluten finden. »Die ganze Dialektik bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von

neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch ewig dem Absoluten zu« (S. 349) — dieser Satz, der eine Quintessenz des Cohnschen Werkes darstellt, spricht die geschilderte Abgrenzung mit aller Schärfe aus.

Ein weiteres Moment hängt mit diesem Unterschiede eng zusammen: die Stellung dieser Theorie der Dialektik zum »Satze des Widerspruchs«, zum sogenannten schlicht logischen Denken und zur empirisch-einzelwissenschaftlichen Erkenntnis. Zwar ist die Widerspruchslosigkeit auch Ziel der Hegelschen Dialektik, ja die Anerkennung dieses Ideals der eigentliche Motor, der die Dialektik ihrem Resultate zu vorwärts treibt. Indessen ist diese Widerspruchslosigkeit immer nur durch Denken des unvermeidlichen spekulativen Widerspruchs herzustellen, für Hegel erhält die Vermeidbarkeit des Widerspruchs innerhalb der empirischen Erkenntnis keinerlei logischen Wert. Im Gegenteil liegt überall, wo für das Erkennen eine dialektische Funktion des Widerspruchs fehlt, wo der Durchgang durch ihn nicht Erkenntnis konstituiert, für Hegel ein dogmatisches, sich selbst nicht verstehendes, darum falsches und nur durch Eingliederung in die Dialektik zum wahrheitsfördernden Moment zu gestaltendes Erkennen vor. Bei Cohn wird nicht nur ausdrücklich die Unterstellung der Dialektik unter das logische »Erzaxiom« der Widerspruchslosigkeit formuliert und damit das mögliche Mißverständnis einer Negation dieses Grundgesetzes ausgeschaltet, das bei Hegel nur implizit durch das Ziel spekulativer Widerspruchslosigkeit Anerkennung findet. Es wird vor allem das schlicht logische Denken, das auf Vermeidung des Widerspruchs von vornherein eingestellt ist, in seinem Eigenrechte in Praxis und Einzelwissenschaften der Dialektik gegenüber gewahrt. Die schlicht logischen Gedankengänge, in denen ein auftretender Widerspruch durch Analyse ausgeschaltet werden kann und die unwesentlich dialektischen, in denen die Ueberwindung des Widerspruchs kein konstitutives Element für das gewonnene Resultat bedeutet, werden von den wesentlich dialektischen Gedankengängen begrifflich getrennt, obwohl auch sie sich im vollendeten Ganzen der Erkenntnis als Teile des dialektischen Gedankenganges herausstellen müßten.

Die Rolle des Widerspruchs aber bleibt ausdrücklich als wesentliches Kennzeichen auch dieser kritischen Dialektik gewahrt. Damit unterscheidet sie sich von demjenigen Begriffe der Dialektik, der bei Denkern der Marburger Schule, aber auch anderen Neokritizisten verwandt wird und den man als ihren Gebrauch im »platonischen« Sinne bezeichnen könnte. Denn hier bedeutet Dialektik nur den Prozeßcharakter der Wissenschaft, die Konstatierung der Vorläufigkeit aller ihrer Setzungen, die auf die Idee

eines unabschließbaren systematischen Erkenntnisganzen hinorientiert sind. Hier erscheint nicht der Widerspruch als der eigentlich vorwärtstreibende Motor der Bewegung. Obgleich allerdings dieser Typus der Dialektik — eben um der widerspruchsvollen Beziehung zwischen Vorläufigkeit der Setzung und der Funktion des ideellen Systemganzen für jede Setzung — in dem von Cohn angestrebten Typus der Dialektik aufzuheben wäre, ist dieser letztgenannten ihr problemgeschichtlicher Ort zwischen der spekulativen und der methodologisch abgeblaßten, als einer im Ganzen des philosophischen Systems auftretenden Dialektik anzuweisen.

Cohn entwickelt die Dialektik zunächst in einem hinführenden Teil an begrifflichen Beispielen, die zu einer dialektischen Behandlung drängen. Die Beziehung der Begriffe Recht und Macht ist mit schlicht logischer Analyse allein nicht zu bewältigen, obwohl auch hier wie überall mit dieser zu beginnen ist und die dialektischen Relationen nicht ein Minus, sondern ein Plus der Analyse bedeuten. Der Gegensatz ideell dogmatischer und soziologischer Rechtsbetrachtung, der von den »logistischen« wie »soziologistischen« rechtsphilosophischen Schulen der Gegenwart zu Unrecht verabsolutiert wird, drängt zu seiner synthetischen Ueberwindung hin. Keinem geltenden Recht kann die Absicht seiner soziologischen Durchsetzbarkeit fernliegen, jede Macht muß andererseits eine Gemeinschaft mit den ihr Unterstellten eingehen, die nach rechtlicher Normierung hintendiert. Fragt man nach der Rechtfertigung des formelllegitim gesetzten Rechtes, das sich von der Willkür unterscheiden will, so wird man zuletzt auf seinsmäßig bestimmte Faktoren auf eine »faktische« Gewalt stoßen, die »Rechtssicherheit« zu gewähren imstande ist. Analysiert man den Rechtsanspruch inhaltlich richtigen, möglicherweise auch revolutionären Rechtes, so wird wiederum die Beziehung auf eine den soziologischen Realitäten entsprechende Machtverteilung für diesen Inhalt ausschlaggebend sein. — In diesem dialektischen Typus handelt es sich um den Gegensatz zweier Begriffe, die um ein »Streitgebiet« ringen, sie wird deshalb als »bipolare« Dialektik bezeichnet. In einem anderen Typus spaltet sich ein einheitliches Gebilde in zwei korrelative Pole und ihre concordia discors (unipolare Dialektik!). Solchen Typus von Dialektik weist die Betrachtung des Kunstwerkes mit dem Gegensatz »formalistischer« und inhaltlicher Einstellung auf. Auch ihm gegenüber bleibt Cohns Analyse ihrem obersten Gesetze treu: nicht in der Art des romantischen Intuitionismus voreilig eine Dialektik ungeklärter Begriffe zu konstatieren, sondern die analysierenden Scheidungen prä-

ziser Begriffe bis an die äußerste mögliche Grenze zu treiben und an ihnen erst die dialektischen Beziehungen darzustellen. So wird der vorläufige Gegensatz von Form und Inhalt im Kunstwerke zunächst durch den Begriff der »Gestalt« überwunden, als die dem Inhalt zugewandte Form, in der sich die Einheit von Form und Inhalt des Kunstwerkes als der eigentlich ästhetische Wertträger charakterisiert. Aber auch dieser Gestalt gegenüber melden sich die Ansprüche des gestaltenden Inhalts im Begriffe des Gehaltes wieder an, der vorläufig überwundene Widerspruch tritt wider auf angesichts der gerade in den größten Werken sich einstellenden Situation, daß der Gehalt die künstlerische Form sprengt und gerade in dieser seiner Funktion eine ästhetische Berücksichtigung verlangt. So weisen sich Gestalt und Gehalt im Kunstwerk als die beiden Pole aus, die sich wechselseitig in der Betrachtung steigern und eine spannungshaltige Einheit miteinander eingehen. Eng damit verknüpft ist der Gegensatz zwischen der ästhetischen Isoliertheit des Kunstwerkes und seinem Eingebettetsein in einen zeitlich-geschichtlichen Zusammenhang. — In die Tiefen der später vorgenommenen logischen Analysen weist unter den hinführenden Beispielen bereits der Zeitbegriff: der Modus der Gegenwart macht hier den Anspruch auf eine falsche Absolutheit, die überwunden werden muß, das echte »Sein« ist zeitlos und wird doch zur Bewältigung des Zeitlichen gesetzt; ebenso verknüpfen sich im Gedanken der von der Zeit unabhängigen Geltung, die doch in der Zeit gedacht und erlebt werden will, zeitlose und zeitbezogene Betrachtung. Die Seinsbetrachtung führt zu der Notwendigkeit, erlebte und streng konstruierte Zeit zugleich auseinanderzuhalten und zusammenzudenken, die Geltungsbetrachtung zwang, zum Sein und zur Zeit zurückzulenken, sobald das Gelten relativ zu seiner Erfüllung oder Verwirklichung und damit zum verwirklichenden Bewußtsein betrachtet wurde!

Zur Dialektik hin führen jedoch nicht nur diese Begriffe kulturphilosophischer Struktur, sondern bereits auch praktisches Denken und Einzelwissenschaften erweisen sich an ihren Grenzen als dialektisch. Die Erfahrung des Praktikers wird systematisch verstanden Widerspruch zur ursprünglichen Unbefangenheit praktischen Tuns, dessen Selbstverständlichkeit wird durch die Ziele der Mitmenschen problematisch gemacht, mit diesen Motiven in Gemeinschaft führt die irrationale Komponente des Geschehens zur Reflexion, d. h. zum »Denken über das Ganze des Lebens«. Und ebenso erweisen sich die Einzelwissenschaften, die sich mit Recht undialektisch halten wollen, bei der philosophischen Besinnung

über sie als dialektisch: Der Gegensatz von Einzelerkenntnis und ihrem Hinweis auf die Totalität des Erkennens die »Unruhe des Philosophierens« die »mehr als die anderen Wissenschaften Biologie und Psychologie enthalten«, weisen bereits auf die Darlegungen des »aufbauenden Teiles« hin.

Wiederum steht in diesem die Unterstreichung des logischen Erzaxioms, des Satzes vom Widerspruch an der Spitze. »Ohne die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch würde die Dialektik keinen Schritt vorwärts tun können, wie sollte sie diesen Satz ableugnen?« Urteile mit gleicher, vollständig bestimmter Urteilsmaterie können nicht gleichzeitig bejaht und verneint werden, nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten (Bejahung und Verneinung) kann es sich also in der Dialektik handeln, sondern um Synthesis entgegengesetzter Urteilsmaterien. Unter Festhaltung dieser Gesichtspunkte werden Ursprünge der Dialektik nunmehr im Erkennen, im Objekt und im Subjekt aufgewiesen. Innerhalb der »Voraussetzungen« des Erkennens ist der grundlegende Ursprung von Dialektik, die schon bei der hinführenden Betrachtung der Einzelwissenschaften hervorgehobene relative Isolierbarkeit des Einzelurteils und seine Bedingtheit durch das systematische Ganze der ideell vollendeten Erkenntnis, die wechselseitige Bedingtheit von ideell vollendeter und zeitlich im Einzelurteil sich vollziehender, also fragmentarischer Erkenntnis. An jedes einzelne Urteil kann und muß der Maßstab der Wahrheit bereits angelegt werden, aber die Entscheidung darüber, ob ihm genügt wird, ist stets nur vom werdenden, unabgeschlossenen Erkenntniszusammenhange aus zu treffen. So hat das Urteil stets die Tendenz zur »Ueberschreitung seiner Geschlossenheit«, es ist zugleich »für sich« und abhängig vom Erkenntniszusammenhange. Der Ursprung der Dialektik im Erkenntnisurteil vertieft sich durch die Analyse der von der Urteilsqualität zu unterscheidenden Urteilsmaterie und der in ihr herauszuhebenden Beziehungen des »Rationalen« und »Irrationalen«. Sie entfaltet sich nach zwei Richtungen: innerhalb der in »Relation« und »Gegenstand« zu zerfällenden Urteilsmaterie ist der Gegenstand nur durch die Denkform der Identität bestimmt, die nicht über den identisch gesetzten »Gegenstand« hinausweist. Diesem gegenüber stellt die »Relation« innerhalb der Urteilsmaterie den Bezug auf den Erkenntniszusammenhang dar. Aber nun wiederholt sich an der Urteilsmaterie die dialektische Gesetzlichkeit des ganzen Urteils, indem auch der als scheinbar einfaches Element in das Urteil eintretende Gegenstand erneute und endgültige

Bestimmung vom Gesamtzusammenhang der Urteile aus erhält. Aber auch die einfachsten identischen Elemente des Urteils (die hier eben mit einer nicht ganz glücklichen Terminologie »Gegenstände« genannt werden), enthalten in sich die Dialektik der »Gegebenheit«, d. h. sie enthalten keine Relationen mehr, sind als Erlebnisinhalte hinzunehmen — aber können in das Denken doch nur in der Denkform der Identität eintreten. »Das Irrationale des rein Gegebenen tritt immer nur in der rationalen Form der Gegebenheit in das Gebiet des Denkens ein« (S. 149); andererseits setzt die Denkform der Identität ein von ihr nicht »erzeugtes« Identisches voraus. So enthält der Gegenstand schon Denkform, wie an der Relation schon Denkfremdes haftet und nur die Möglichkeit, die sich der philosophischen Analyse als verschiebbar enthüllende »Formstellung« der Relation und ebenso die »Inhaltsstellung« des Gegenstandes festzuhalten, kann die vereinfachende undialektische Behandlung der Urteile in den »schlicht logischen« Gedankengängen ergeben. — Auch in den »Zielen« des Erkennens liegen Schwierigkeiten, die zu einer dialektischen Behandlung nötigen. Hier steht neben dem Satz von der »Prävalenz des Positiven« ,nach dem kein vorfindbarer Inhalt im Erkennen beseitigt werden kann, die »kritische Kraft der Negation«, die bestimmte Beziehungen von diesem Vorfindbaren ausschaltet und gerade dadurch die Erkenntnis vorwärts treibt.

Bei dem Ursprung der Dialektik im Objekt weist der dialektische Ansatz im Begriffe der Stetigkeit auf die Antinomie von Gegenstand (Begrenzung) und Relation (Fortgang) zurück. Eine ganze Fülle konkreter dialektischer Beziehungen entfaltet sich dann natürlich am Begriffe des Lebens. Hier muß sich die ganze Ueberlegenheit der Dialektik über den Intuitionismus aus der Einsicht heraus, daß das »Unmittelbare ein Vermitteltes ist«, bewähren. Statt der »Indifferenz« in der Lebensphilosophie tritt ein ganzes Geflecht dialektischer Relationen, die aber vom Denken ihren synthetischen Vollzug fordern, hier hervor: die zwischen Mechanismus und Vitalismus, zwischen substantialer Identität der Gestalt eines Lebendigen und ihrer kontinuierlichen Veränderung (geprägte Form, die lebend sich entwickelt!), zwischen der »Abtötung« des Lebendigen durch das Denken und dem Lebendigen selbst als seinem Gegenstande. Es offenbart sich eine Dialektik darin — die sich im Rahmen der denkpsychologischen Betrachtungen noch schärfer enthüllen soll —, daß das Leben sein Gedachtwerden als seinen Widerspruch selbst fordert. Das »Denken des Lebens« ist in Cohns tiefsinniger Konzeption Exponent des »sich zum Starren waffnenden« und die Starrheit wieder auflösenden

Gestaltungstriebes im Lebendigen, weil es in dieser Form zugleich Ausdruck für das »Leben des Denkens« ist. Wenn bei der Dialektik des Lebensbegriffes Berührung mit der Lebensphilosophie und zugleich ihre Umformung stattfindet, so führt die kritische Dialektik des Subjekts in die Nähe der spekulativen Dialektik, um sich freilich doch, wie der dritte Abschnitt dieser Betrachtungen zeigen soll, sehr wesentlich von ihr abzuheben. Sie tritt zunächst auf als Dialektik in der Struktur der Wertgebiete, in denen stets die Einheit eines »relativen Formgliedes« und »relativen Gegengliedes« den eigentlichen Wertträger darstellt, in denen das »Gut« als Einheit des Werthaften und Wertfremden erscheint und im Gedanken des »materialen Folgenwertes« die Werthöhe von der Bewältigung des Wertfremden abhängt. Die Dialektik des Subjekts ist fernerhin die des Selbstbewußtseins. An dieser Stelle weist der Satz, daß die Bewußtseinsbegriffe der philosophischen Wissenschaften ihre Erfüllung vom individuellen Seelenleben her finden, bereits auf enge Beziehungen zur Denkpsychologie hin. Die Vergegenständlichung des Ich im Selbstbewußtsein, in dem es sich seine eigenen Akte als Gegenstände gegenüberstellt, scheint zunächst eine »Denaturierung« dieser Akte zu bedeuten; sie muß aber der tieferen Analyse gerade als das eigentlich dialektische Wesen des Ich erscheinen, so daß sich im Selbstbewußtsein erst das »Bewußtsein von« realisiert und diese Dialektik des Selbstbewußtseins die anderen Ursprünge der Dialektik in sich einschließt. Die ständige Gleichsetzung des Ich mit anderen Gegenständen und zugleich seine totale Unvergleichbarkeit mit ihnen gehört gleichfalls schon zu den Einsichten, die in der Denkpsychologie eine zentrale Rolle spielen.

Im Wesen der kritizistischen Dialektik ist es begründet, daß ihre Stärke im Aufweisen der dialektischen Ursprünge liegt, daß »Fortgang« und »Abschluß« der Dialektik, d. h. die Problemlösungen, jenen Partien gegenüber zurücktreten. Ist doch eben der unendliche Prozeß, die Unabgeschlossenheit ihrer Lösungen, das unterscheidende Merkmal gegen die spekulative Dialektik. So sollen gegenüber der bisherigen ausführlichen Darstellung aus den übrigen Abschnitten des Cohnschen Werkes nur einige Punkte herausgegriffen werden, die von besonderer Wichtigkeit gegenüber den anderen zu schildernden Typen von Dialektik sind. In der Beziehung auf diese werden auch seine Gedankengänge für uns eine weitere Klärung und Vertiefung erfahren. Bei dem Problem des Fortganges der Dialektik wird noch einmal zum Problem der Negation Stellung genommen. Ihr wird eine Funktion in der »gegensätzlichen« Sphäre des Erkennens zugewiesen, während sie sowohl in der unter-

gegensätzlichen (bloße Ponierung der Erkenntnisinhalte) und der übergegensätzlichen (vollendetes Erkenntnissystem) keinen Ort besitzen soll. Innerhalb der »gegensätzlichen Sphäre« besitzt sie keine schöpferische, aber einschränkende und fortweisende Kraft. Bestimmtheit ist nicht Negation (gegen Hegel), aber sie kann auf dem Wege über die Negation gewonnen werden. Im Verhältnis von Begriff und Urteil wiederholt sich im Fortgange der Dialektik auf höherer Stufe der Erkenntnis die ursprüngliche Beziehung von Gegenstand und Relation. Bei der näheren Entwickelung des »unipolaren« Typus wird die Behauptung formuliert, die auch für den hier zur Darstellung gelangenden Typus marxistischer Dialektik nicht ganz bedeutungslos ist, daß sich bipolare Dialektik im Denken in der Wirklichkeit als Kampf darstelle, der so eine eigentümliche Realdialektik enthält. Demgegenüber entspricht der unipolaren Dialektik bei deren Struktur noch die wichtige Einsicht gewonnen wird, daß sich hier das Ganze stets als relatives Formglied, als »Zentrum« zu setzen vermag, in der Realität die Entwickelung. Leben als eigenartige Einheit beider dialektischer Typen kann dann als Verbindung von Kampf und Entwickelung betrachtet werden.

Die Gedankengänge in bezug auf den Abschluß der Dialektik werden charakteristischerweise in der Herausarbeitung der dialektischen Geisteshaltung fruchtbar. Sie wird durch den Begriff der »hingegebenen Freiheit« gekennzeichnet, einem echten Begriff der »Dialektologie«, der im Bestimmen seines Gegenstandes selbst dialektisch wird. Er bringt die Haltung in einer kritischen Dialektik zum Ausdruck, die nicht wie die spekulative in der Hingabe an das Absolute ruht, sondern die Freiheit des Subjektes wahrt, das jede scheinbare Absolutheit stets von neuem relativiert und von ihr aus zum Absoluten als seiner unendlichen Aufgabe fortschreitet. Das spekulative Grundproblem eines Selbstbewußtseins des Absoluten selbst ist damit nicht gelöst: es hat aber auch nicht zur Diskussion gestanden. Auch kein vollendetes System der Philosophie ist damit geschaffen, da kritische Dialektik zwar keineswegs systemlos ist, aber doch die »systematische Auflösung des Systems« bedeutet. Der Haltung der hingegebenen Freiheit entspricht genau die Stellung des Absoluten innerhalb dieser philosophischen Systematik. In ihr zielt alles Denken auf das Absolute, aber es ist kein Denken vom Absoluten her möglich. »Nur in der doppelten Richtung auf Hingabe und auf Freiheit hat der hingegebene Freie sein Leben, so daß zwar jetzt die eine, jetzt die andere Richtung vorwaltet, niemals aber eine allein da ist. Immer von neuem, in immer neuer Synthese stellt

sich die Einheit her, nur so in der Unruhe und Mühe des Relativen, fühlt er das Absolute in sich wirksam.« (S. 352.)

Man wird von Cohns Theorie der Dialektik sagen können, daß in ihr die umfassende und allein mögliche Form der Dialektik im Rahmen streng kritischen Philosophierens vorliegt. Diese grundsätzliche Zustimmung kann jedoch nicht die Einsicht ausschließen, daß wir es bei seiner Theorie der Dialektik immer noch mit Prolegomenen zu einem System der Philosophie auf dieser Basis zu tun haben. Seine Durchführung müßte, über den wesentlich erkenntnistheoretisch-methodologischen Aufbau hinausgehend, jeden dialektischen Begriff an seiner Stelle in einem konstruktiven philosophischen System zur Durchführung bringen.

II.

Von der Biologie und Psychologie der Gegenwart sagte die Theorie der Dialektik ihre Teilhabe an der ganzen philosophischen Problematik aus. In derjenigen Richtung, die alle Psychologie als Denkpsychologie auffaßt und sie als solche zur Wissenschaft ihrer eigenen Prinzipien, damit aber zur philosophischen Wissenschaft macht, muß sich diese These auf das deutlichste bewähren. In ihr müssen sich zugleich die stärksten dialektischen Ansätze finden, insofern sie an der Dialektik von Psychologie und Philosophie in gleicher Weise Anteil nehmen muß. Die hier in großer Ferne vom sog. Psychologismus, ja gerade in radikaler Ueberwindung dieser Richtung zum Ausdruck gelangende Synthese von Psychologie und Philosophie muß als Vereinigung einer sich auf zeitlos gültige Normen und einer sich auf ihre zeitliche Realisierung richtenden Betrachtungsweise von vornherein eine dialektische Grundeinstellung vermuten lassen. In der Tat findet diese Vermutung in dem, den Niederschlag jener Tendenzen darstellenden Werke von R. Hönigswald, »Grundlagen der Denkpsychologie«, Studien und Analysen (2. umgearbeitete Auflage 1924) ihre volle Bestätigung.

Auch hier handelt es sich, trotzdem die literarische Beziehung auf jene Richtungen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist und auch andere Anknüpfungspunkte wie die Meinong-Brentanosche Gegenstandstheorie, die Phänomenologie und schließlich auch Ansätze der experimentellen Psychologie mit im Spiele sind, um eine »Aufhebung« des biologisch-philosophischen Intuitivismus in kritisch-analysierende Philosophie. Wie bei der Lebensphilosophie auf psychologischem Gebiete, also besonders bei Bergson, ist auch hier der Gegner die mechanistische Assoziationspsycho-

logie, die das seelische Leben aus den einfachen Elementen der Vorstellungen naturgesetzlich aufbauen will. Dieser »Psychologie ohne Seele« wird die Einsicht in die elementare Gegebenheit des komplexen und keineswegs einfachen Phänomens des Denkens gegenübergestellt, darüber hinaus aber die Gegebenheit von elementaren G a n z h e i t e n , wie sie die unbefangene Betrachtung überall im Seelischen aufweist. Im romantisch metaphysischen Gewande der Lebensphilosophie war von Bergson die wechselseitige Durchdringung der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten ihrer verräumlichenden Nebeneinanderstellung in der Vorstellungspsychologie entgegengesetzt worden, war die reale Dauer der Erlebniszeit im Gleichnis des Stromes gegen die »Raumzeit« der mathematischen Naturwissenschaft zu erfassen gesucht. Die Denkpsychologie knüpft an diese intuitionistischen Bilder an, aber sie will sie der Analyse zugänglich machen, will ihren Gegenstand mit analytischen oder der Analyse zugänglichen Begriffen meistern. Sie nimmt bei ihrem Kampfe gegen die künstlichen Isolationen der Vorstellungspsychologie und deren Verknüpfung atomar getrennter Elemente ihren Ausgangspunkt nicht vom Erlebnis als solchem, sondern vom Erlebnis des Denkens und seinem unmittelbar logischen Gehalte. Sie geht von der schlichten Tatsache des Bewußtseins aus und der Konstatierung, daß im Bewußtsein stets ein Wissen gelegen ist. Das »Ich habe etwas« des Bewußtseins bildet den Anknüpfungspunkt aller ihrer Analysen. Dieses »Haben« im Bewußtsein ist aber zugleich immer ein »Denken« und »Meinen«, womit nicht ein intellektualistischer Primat des schon reflektierenden Wissens über die emotional-voluntaristische Bewußtseinsschicht zum Ausdruck kommen soll, sondern die einfachste Bewußtseinsstruktur, die j e d e n Akt, auch den des »Fühlens« und »Wollens« beherrscht. Nur in diesem Sinne, aber n ihm durchaus, kann aus dieser Bewußtseinsstruktur die These gefolgert werden, daß Psychologie und Denkpsychologie also grundsätzlich zusammenfallen. Damit aber ist eine wichtige Folgerung für die Erkenntnis des Psychischen zu ziehen. Wenn die Schranken zwischen Denkpsychologie und Psychologie überhaupt gefallen sind, kennzeichnen Sinn und Ausdrucksbezogenheit alles Psychische. Alles Psychische als Gewußtes heißt: es als ein Sinnhaftes betrachten, heißt: das Ich mit der Reihe »Ich weiß, Ich weiß, daß ich weiß, Ich weiß zu wissen, daß ich weiß usw.« zusammenfallend ansehen. Denn mit dem Phänomen des »Bewußtsein von« ist durch die prinzipielle Einsicht in den Bewußtseinscharakter des Psychischen auch das Selbstbewußtsein mitgegeben. Indem alles Psychische als ein Gewußtes ichbezogen ist, indem in jedes Psy-

chische die Ganzheit des Ich mit eingeht, muß auch das Ich gewußt werden können. Indem dieses Ich aber zugleich stets »Bewußtsein von« bedeutet, wird im Wissen um das Ich auch das Bewußtsein eben im Selbstbewußtsein wissend erfaßt.

Kontinuität und Präsenz sind damit als wesentliche Merkmale des Ich herausgearbeitet. Die Reihe des Bewußtseins, deren Inbegriff das Selbstbewußtsein bedeutet, kennt prinzipiell keine Unterbrechung. Wo eine solche konstatiert wird, wird sie von außen konstatiert, d. h. dort ist der spezifisch psychologische Standpunkt, der sich immer auf ein »Sinnhaftes« »Gemeintes« und »Meines« richtet, zugunsten etwa des psychiatrisch-diagnostischen Standpunktes verlassen. In ihm betrachtet sich das Ich nicht selbst, sondern ein »Anderer« betrachtet es als einen »Anderen« resp. es kann sich selbst betrachten, »als ob« es ein anderer wäre. Neben die Kontinuität des Ich aber tritt zugleich der Begriff der Präsenz als der eigentliche psychologische Grundbegriff. Dem Bewußtsein ist mögliche Vergegenwärtigung all seiner Erlebnisse, auch der zeitlich distrahierten, in dem einheitlichen Akte des Meinens, der sie als gleichzeitig umspannt, d. h. aber sie sich vergegenwärtigt. Vergangenheit und Zukunft rücken so in der Präsenzzeit des Bewußtseins zusammen, für die Erlebniszeit und die wechselseitige Durchdringung der Erlebnisse im Intuitionismus ist eine exakte Begründung gewonnen: die Zeitlosigkeit des Sinnhaften und im Meinen Erfaßten geht in der Präsenzzeit in die zeitliche Reihe der Bewußtseinsinhalte ein und drückt ihr ihr Siegel auf, sie verbindet sich mit ihr zur neuen Einheit der »gestalteten Zeit«; der Zeit, die in den Akten des Ich Leben erhält, am Ich und seiner Geschichte mitformt, nicht wie die Zeit der Natur über ihnen, sie unverändert lassend, vergeht. Das Gedächtnis erhält als Wesensmerkmal des Ich eine transzendentale Funktion. Dem meinenden und denkenden Ich muß auch, der Unbegrenztheit und Zeitlosigkeit des Denkens entsprechend, eine Fähigkeit, »alles« (nämlich Sinnhafte und Gewußte) der Möglichkeit nach zu meinen, sich anzueignen, zugesprochen werden; es erhält ja eine umfassende Kapazität, von der aus der Schritt zu einem absoluten geistigen Ich, in dem jene Potentialität des Alldenken in Aktualität umgesetzt wäre, verlockend nahe liegt.

Indessen gehen jene schlichten Einsichten einen anderen Weg der Verknüpfung der gewonnenen Einsichten mit gegenstands- und erkenntnistheoretischen Grundfragen. In der Grundformel des Bewußtseins ist offenbar nicht nur das »Haben« eines Inhalts, die Beziehung auf ein Gewußtes als Nurgewußtes, sondern das Etwas mitgesetzt. Dieses Etwas aber steht nicht

nur unter der Gesetzlichkeit des sich auf es richtenden, sich es aneignenden Bewußtseins, sondern auch unter anderen, seinen eigenen Gesetzlichkeiten. Diese eignen Gesetzlichkeiten aber sind keine anderen wie die der gegenständlichen Welt, die vom Bewußtsein, das sich ihrer bemächtigt, getrennt werden können, die ihrem Sinne nach einen vom Bewußtsein unabhängigen Bestand darstellen. Zu der Struktur des »Ich« und des »Weiß« tritt also als dritter Faktor nunmehr das »Ist«, das die Gegenständlichkeit des Etwas im Sinne eines Systems der objektiven Erfahrung oder eines Systems anderer theoretischer resp. sonstiger Geltungsmodi normiert. Im Satze des Bewußtseins ist somit eine unlösliche grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« ausgesagt, durch das Etwas hindurch bezieht sich das Bewußtsein und zwar in jedem psychischen Akte auf den Inbegriff des Gegenständlichen. Nicht nur liegt in der Bewußtseinsbeziehung die Sinnhaftigkeit jedes Psychischen, es kann nur als sinnhaft aufgefaßt werden, sofern im Wissen zugleich seine Wahrheits-, Norm-, Gegenstandsbeziehung gesetzt ist. Die Sinnhaftigkeit des Psychischen ist in platonischer Wendung also Teilhabe an der gegenständlichen Welt, eine Teilhabe, die ihm durch seine Zugehörigkeit zum »Ich« und dessen korrelative Verknüpfung mit dem »Ist« gesichert erscheint. Für den Inbegriff dieser korrelativen Beziehung zwischen Ich und Ist wird der Terminus B e d e u t u n g eingeführt, die nunmehr als eine konstitutive Bedingung des Psychischen, nämlich als die Form, die es zum Sinn macht, angesehen werden kann. Sie ist zugleich Kategorie, die den Gegensatz von »Inhalt« (als Vorstellungsgegenstand) und »Gegenstand« (als realen) überwindet und damit gewisse Tendenzen von Phänomenologie und Gegenstandstheorie, die den Gegenstand durch einseitige Beziehungen auf den ihm zugehörigen Akt von einem wie immer gearteten System der Gegenstände glauben isolieren zu können, in die kritizistische Lehre vom Gegenstande zurücknimmt.

Aus den letzten Darlegungen geht die Synthese von Logik und Psychologie in der denkpsychologischen Betrachtung, die Wiedereinverleibung der Psychologie in die Philosophie deutlich hervor. »Aus der Struktur des Psychischen selbst, so heißt es, schöpft das Erlebnis die Kraft, den gegenständlichen Bedingungen jedes Wahrheitsanspruchs, ja in den Ideen der Gesinnung und Weltanschauung der Einheit aller Wahrheitsansprüche, zu genügen« (S. 273). Damit kann der Psychologismus von einer höheren Warte als bisher aufgehoben werden, indem j e d e philosophische Betrachtung — Psychologismus ist, nämlich den Ansprüchen einer philosophischen Psychologie zugleich genügen muß und natürlich

keine, wenn man den historisch vorliegenden Psychologismus als Ausdruck einer sich selbst nicht verstehenden und deshalb in unüberbrückbaren Gegensatz zur Philosophie stehenden Assoziationspsychologie vor Augen hat.

Ihrer ganzen Anlage nach und in den Konsequenzen ihrer Durchführung enthält die Denkpsychologie auf Schritt und Tritt eine Fülle dialektischer Motive, so bereits in dem Grundmotiv der Synthesis von Philosophie und Psychologie. Soll sich doch hier die zeitlos-relationelle und die psychologisch-individualisierende Betrachtung miteinander vereinen. Ist doch hier die ganze Einstellung auf die Verwirklichung der Norm im Bewußtsein, in der Zeit gerichtet, in welcher Verknüpfung ein Grundmotiv dialektischer Bezüge entdeckt worden war. Insbesondere in der Durchführung des Aufbaus der Denkpsychologie macht sich die Eigenart dieser Synthesis in ganzer Breite geltend. Zunächst seien jedoch einige Bezüge der Grundbegriffe zur Dialektik Jonas Cohns hervorgehoben. In der Kontinuität des Ich und in der Präsenz sind die dialektischen Momente der Biologie in ihrer Steigerung ins Psychologische, sind die dialektische Keime, die der Intuitionismus verhüllt, voll entfaltet. Hier liegt ein Spezialfall jener Dialektik der Stetigkeit, hier liegt die der Zeit, hier die Dialektik des Lebens vor, auf die die Theorie der Dialektik exemplifiziert hatte. Denn hier ist gewiß vom Strome des Bewußtseins die Rede, aber dem Strome, bei dem sich die Kontinuität und die Unterbrechung gegenseitig bedingen, in den das Bewußtsein jederzeit Abschnitte, Haltepunkte — gewiß nur im Sinne relativer Diskontinuität nie absoluter einschalten kann. Der Begriff eines Stromes, der gerade durch seine Unterbrechungsmöglichkeit — Strom ist, muß die Grenze des intuitionistischen Bildes, die Notwendigkeit, aus der Intuition in die durch den Widerspruch hindurchschreitende Dialektik herauszutreten, besonders deutlich machen. Hier ist also jene stete Möglichkeit der »Tötung« des Lebens um des Lebens willen, der Rhythmus von Kristallisation und Wiederauflösung in besonderer Reinheit ausgeprägt. Hier liegt in der Präsenzzeit jene Verabsolutierung des Gegenwartsmodus der Zeit vor, der zwar auf die Erlebniszeit beschränkt ist, doch durch die bloße Möglichkeit der Setzung der Präsenzzeit auch den Begriff der objektiven Zeit in die Dialektik miteinbeziehen muß. In den Konzeptionen der Denkpsychologie tritt schließlich auch die Antinomie von Beharrung eines Trägers und seiner stetigen Entwickelung mit besonderer Deutlichkeit am Ich hervor, das zeitloser, sozusagen substantialer »Erlebnismittelpunkt« und zugleich »unmittelbarer Träger seiner Geschichte« ist, das als Mittel-

punkt doch in die Ganzheit seiner inhaltlichen Veränderungen mit eingeht. Schließlich wird hier die Entfaltung der Dialektik des Subjekts, des Selbstbewußtseins in vollem Maße geleistet. Denn die Antinomie von Diskontinuität und Kontinuität ist psychologisch betrachtet die Dialektik des Selbstbewußtseins, die Möglichkeit der steten Vergegenständlichung des Ich, die also von vornherein im Satz des Selbstbewußtseins in der Kontinuität der Wissensreihe angelegt ist. Sie tritt mit besonderer Deutlichkeit in dem Gedanken der »pseudonumerischen Bestimmtheit« der Erlebnisinhalte hervor, in der auch sprachlich dialektisch zugespitzten These, daß das Psychische unter denselben Bedingungen als zählbar angesehen werden muß, die seine Zählbarkeit ausschließen. Die Zählbarkeit besitzt es auf Grund seiner aus dem Ich abzuleitenden Vergegenständlichungsmöglichkeit, die Nichtzählbarkeit aber ebenfalls auf Grund der Zugehörigkeit zum Ich, dessen Einheit und Einzigkeit niemals die Negation einer Zweiheit, sondern seine den übrigen Gegenständen gegenüber andersartige »Dimensionsbestimmtheit« bedeutet. Damit hängt ja auf das engste die auch bei Cohn gelegentlich angedeutete *monadologische* Struktur des Ich zusammen, mit der es in einzigartigem »Für sich«, in Isolation den anderen »Ichen« gegenüber und doch mit ihnen unter der gemeinsamen Bedingung der Verständigung steht.

Schließlich sei der Blick noch auf die Konsequenzen gelenkt, die aus der eingangs bezeichneten Grunddialektik von Zeitlosem und Zeitlichem für die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften sich ergeben. Hierfür tritt der Begriff der *zeitbestimmten Präsenz* in den Mittelpunkt. Denn es bleibt hier eben nicht bei der antithetischen Haltung des Romantismus der Natur gegenüber, der die »substantielle Komponente des Geschehens zugunsten der präsenziellen allein ausschaltet« (S. 389). Vielmehr wird auf Synthesis der *psychologischen und der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise* hingestrebt. Das Psychische ist zwar an sich nicht Natur, sondern Präsenz: *aber es muß ihm sein natürliches Substrat zugeordnet werden können.* Die Präsenzzeit ist gestaltete Zeit, der aber stets ihre Stelle in der objektiven nicht gestalteten Zeit, im objektiven raum- und zeitbestimmten System der Erfahrung zugewiesen werden kann. Gerade dies erfordert die Bedeutung oder die grundlegende Korrelation von »Ich« und »Ist« (da im »Ist« nämlich als Form der Gegenständlichkeit auch die Kategorie der objektiven Zeit implicit gesetzt ist). Das naturhafte Korrelat des Psychologischen aber kann nur im Physiologischen, genauer in meinem Körper, meinem Gehirn als

Zentralorgan gefunden werden, eine These, die aus der Eigenart der Begriffe »Organismus« und »Zentralorgan« hergeleitet wird und sich durch die Eigenart der »präsenziellen Possessivbeziehung« scharf von jedem psychophysischen Parallelismus abhebt. In dieser Einordnung des Psychischen in die Natur triumphiert im Grunde auch der dialektische Grundgedanke von der »Unmittelbarkeit der Vermittelung«, die Einsicht in die Zusammengehörigkeit des Intensiven und Extensiven, des Sinnes und des Ausdruckes, die Einsicht, daß das Erlebnis schon als solches die Ausdrucks- und Vermittelungsmöglichkeit in sich trägt. Dies ist aber ebenfalls eine Umschreibung des hier gewonnenen grundlegenden Tatbestandes: der dialektischen Synthese von Psychologie und Logik, von zeitloser Norm und Zeitlichkeit.

III.

Die bisher geschilderten Denker verkörperten den Typus einer kritischen Dialektik. Aber auch die spekulative hat ihre Erneuerung gefunden. In vorderster Reihe steht hier R. Kroners zweibändiges Werk »Von Kant bis Hegel«, Tübingen 1921/24, das problemgeschichtlich den Nachweis der Unvermeidlichkeit des methodischen Fortschritts von Kant zu Hegel erbringen will. Sich mit diesen Gedankengängen in ihrer philosophiegeschichtlichen Form auseinandersetzen, hieße das Problem des Idealismus in seiner ganzen Breite aufrollen und kann in diesem Rahmen natürlich nicht geschehen. Aber auch in knapper systematischer Formulierung hat uns Kroner den Typus einer erneuerten spekulativen Dialektik verdeutlicht. Seine Abhandlung »Anschauen und Denken« (Logos Bd. XIII. Heft 1, S. 90ff.) vermittelt sie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Rickerts heterothetischem Prinzip.

Hier steht der Kernpunkt, in dem sich spekulative und kritische Dialektik unterscheiden müssen, im Mittelpunkt der Diskussion: das Problem des Widerspruchs. Es wurde zwar oben darauf hingewiesen, daß auch die spekulative Logik auf Widerspruchslosigkeit hinauswolle. Diese an sich richtige Behauptung muß nach der Richtung hin modifiziert werden, daß es eine andere von der im »schlicht logischen Denken« konstitutiven Form unterschiedene Widerspruchslosigkeit ist, auf die die spekulative Dialektik hinzielt. In jener gewöhnlichen Form der Identität selbst wird von der spekulativen Dialektik der Widerspruch erkannt. Dieser Widerspruch muß gedacht werden, um durch ihn hindurch erst die höhere Form spekulativer Widerspruchslosigkeit zu er-

reichen. Die Form der Identität in ihrer schlicht logischen Fassung ist für die spekulative Dialektik selbst widerspruchsvoll. Oder: für die kritische Dialektik ist ein und dieselbe Form der Identität der gemeinsame Maßstab empirischen, schlicht logischen und dialektischen Denkens. Die spekulative Dialektik dagegen lehnt die Identitätsform des schlicht logischen und empirischen Denkens, als widerspruchsvoll, ab, um sie durch eine höhere Form spekulativer Identität zu ersetzen. Die kritische Dialektik tastete jene Identität nicht an, weil es sich für sie nicht um eine Synthesis der Urteilsqualitäten, sondern der Urteilsmaterie handelte. Die spekulative Dialektik muß dagegen auf dialektische Synthesis der Urteilsqualitäten selbst abgestellt sein, damit muß ihr — auf logischem Boden zum mindesten — die Negation wieder eine schöpferische Kraft gewinnen. Hierbei besteht allerdings ein wesentlicher Gegensatz Kroners zu der Hegelschen Form der spekulativen Dialektik darin, daß diese die empirische Identität schlechthin — auch auf empirischen Boden! — für widerspruchsvoll, daher für falsch erklärte, während Kroner dieser Identität auf dem Boden des Empirischen ihre Geltung zubilligt und lediglich den spekulativen Widerspruch um der Widerspruchslosigkeit willen, das heißt eben die Erlangung spekulativer Identität durch den Widerspruch im schlicht logischen Sinne hindurch zu denken verlangt. Diese spekulative Form der Identität sei — im Sinne des Anspruchs des absoluten Idealismus auf Vollendung des kritischen — zugleich die zu Ende gedachte transzendental logische Form. Die Identität ist für sich selbst zugleich jene Gegensätzlichkeit und umgekehrt — mit dieser These ist der Widerspruch in das »Ist« des Urteils, in die logische Gegenstandsform selbst hineinverlegt, während die kritische Dialektik eine Angelegenheit der Urteilsmaterien betraf.

Nicht zufälligerweise ist in dieser »orthodoxen« Fassung der Dialektik Rickerts heterothetisches Prinzip der polemische Ausgangspunkt. Denn gerade dort wird dem dialektischen Prinzip der Antithesis, der Negation im Ursprung der Logik das Prinzip der Heterothesis, der Verknüpfung des Einen und Anderen, des Formalen und des Inhaltlichen, der ursprünglichen Zweiheit gegenübergestellt. Ursprüngliche synthetische Zweiheit ist für Rickert in der Struktur des einfachsten denkbaren Etwas, des rein »logischen Gegenstandes überhaupt« gelegen, durch die mit einem Schlage die Gegenstandsstruktur ergriffen wird; nicht braucht eine ursprüngliche einfache und tautologische Form sich durch radikale Antithesis oder Negation etwa aus sich selbst den Inhalt, auf den sie sich bezieht (nach dem Schema Sein — Nichtsein — Werden) zu erzeugen.

Mit mehreren Argumenten kämpft nun Kroner gegen diese Gedanken an, um ihnen seine weitgehende Wiederherstellung der spekulativen Dialektik gegenüberzustellen. Ihn interessiert die gesamte Analyse Rickerts von vornherein unter dem Gesichtspunkt der Struktur des Logischen selbst, unter dem einer Logik der Philosophie oder Logologie, die auf die Eigenart des Denkens der Logik, auf die Gegenständlichkeit in der Logik reflektiert und das Verhältnis von Anschauung und Denken in ihr untersucht. Unter diesem Gesichtspunkte aber erscheint ihm Rickerts logischer Gegenstand, das Modell jeder Gegenständlichkeit, in der Charakterisierung der Struktur des Logischen nach dem Schema des empirischen Gegenstandes aufgebaut, der seinerseits den Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Logik bildet (transzendentaler Empirismus). Dies Modell soll die transzendentale Logik davor bewahren, »gegenstandslos« zu sein, die Behauptung nichtsinnlicher Anschauung in seinem Inhalt, die der sinnlichen Anschauung des empirischen Gegenstandes korrespondiert, soll den logischen Gegenstand vor Leere und Inhaltslosigkeit schützen. Die transzendentale Logik soll durch diese Konzeption vor der Schwierigkeit der kantischen Grundsätze bewahrt bleiben, rein und doch satzhaft zu sein, eine Schwierigkeit, die in der Marburger Schule zu der »Erzeugung« der Inhalte durch das reine Denken geführt habe. Wenn die transzendentale Logik den empirischen Gegenstand analysiert und ihn als Synthesis von Denken und Anschauen versteht, so muß ihre Art des Erkennens, wenn auf diese selbst reflektiert wird, sich als synthetisch herausstellen, da es ja sonst ein gegenstandsloses wäre. Da sie als Logik, die die Erfahrung analysiert, sich wohl auf diese Erfahrung »stützt«, aber sich nicht des anschaulichen Inhaltes dieser Erfahrung bedient, kann neben der Form des Einen für sie nur der nichtsinnliche Inhalt des Anderen in Frage kommen. Gegen die in diese Form gebrachte Rickertsche These wird von Kroner zunächst der Einwand erhoben, daß jenes Modell des rein logischen Gegenstandes auch zugleich »Moment« am empirischen Gegenstand sei. Denn die transzendentale Logik denke doch die Formen des empirischen Gegenstandes als ihre Gegenstände. In diesem Versuche der Logik, ein Moment am Gegenstande als Gegenstand zu denken, ein Moment als Modell zu denken, zugleich aber diesen selbständigen logischen Gegenstand zu etwas Unselbständigem am empirischen Gegenstand zu machen, scheint Kroner eine Antinomie gesetzt, deren sich der transzendentale Empirismus nicht bewußt werde. Eng damit zusammen hängt der Einwand des unvermeidlichen, aber im heterologischen Prinzip verhüllten Widerspruchs

im Denken der Momente im logischen Gegenstande selbst. Denn es werde deren unabtrennbare korrelative Zusammengehörigkeit behauptet — das Eine stets das Eine des Anderen und umgekehrt! — andererseits aber würden sie in der Analyse also in der logischen Erkenntnis doch zerlegt und müßten es auch werden, wenn sie erkannt werden sollen. Indem sie als unselbständige »Vorgegenstände« (Momente) fungierten, träten sie zugleich doch vor das reflektierende Erkennen als Gegenstände: dieser notwendige Widerspruch führe eben darauf hin, daß das Eine und Andere im Grunde Ein und Dasselbe, einmal in synthetischer Verbundenheit, einmal in der Getrenntheit seiner Elemente bedeute. Und tatsächlich müsse — dies ist der dritte der gegen Rickert vorgebrachten Einwände — die Negation der Andersheit logisch vorangehend gedacht werden, im Gegensatz zu Rickerts These, der in der Andersheit das logisch Ursprüngliche erblicke. Denn wohl spiele im Empirischen das (inhaltlich) »Andere« gegenüber einer inhaltlichen Setzung eine zentrale Rolle, im Logischen aber käme die Form der Andersheit in Betracht, hier sei das Andere nicht ein beliebig Anderes, sondern eben zur Form des logischen Gegenstandes als deren Anderes (als das nur ihr zugeordnete Andere) zu denken. Da aber diese Form das Eine und Gleiche darstelle, so bedeute eben die Andersheit die Negation dieses Einen und Selben. So wird der Widerspruch gerade in die Identität selbst hereingetragen. Die Heterologie des transzendentalen Empirismus täusche darüber hinweg, indem sie den logischen Gegenstand in Analogie zum empirischen Gegenstande aufbaue, in der Empirie herrsche wohl das heterologische Prinzip oder der vermeidbare Widerspruch, in der Logik aber, wie sie die reflektierende »Logologie« enthüllt, habe man sich an das ταὐτὸν der reinen Form zu halten, dieses führe über das Antilogische, nicht das Heterologische zum »Heautologischen«. In der dialektischen Struktur des nunmehr spekulativ gefaßten Selbstbewußtseins wird die Lösung der aufgedeckten Schwierigkeiten angedeutet. Allein das Selbstbewußtsein sei dies Eine und Dasselbe und zugleich das Andere, der sich selbst als Andersheit reflektierende Inhalt, der sich selbst hervorbringende Logos. Nur von diesem Standpunkte aus werde es begreiflich, warum im Empirischen ein Widerspruch vermieden werden solle und vermieden werden könne, im Logischen aber der Logos im Widerspruche sich selbst denke.

Von einem Punkte aus wird man der gesamten Argumentation entgegentreten können, die im logischen Identitätsprinzip selbst den dialektischen Widerspruch herausarbeiten will: von einer radikalen Fas-

sung des Standpunktes der Reflexion aus und damit auch des »transzendentalen Empirismus«. Der Nerv der gesamten Argumentation Kroners wird von der Einstellung beherrscht, daß es sich in der transzendentalen Logik um eine selbständige gegenständliche Erkenntnis handele, die sich als solche mindestens ebenbürtig neben, ja über das empirische Erkennen stelle. Die transzendentale Logik — das ist implizite Voraussetzung des Beweisganges — dürfe nicht gegenstandslos, sie müsse selbst synthetisch sein und so einen Gegenstand eigner Art konstituieren. Läßt sich nun nicht demgegenüber geltend machen, daß die transzendentale Logik nur Reflexion, nur Analyse, nichts anderes bedeute, und daß es sich in dieser Analyse um eine Erkenntnis von Dimensionsbestimmtheit völlig eigener Art handele, die unberechtigterweise der empirischen Gegenstandserkenntnis parallel gesetzt wird? Dann gibt es eben keinen selbständigen eigentlichen logischen Gegenstand, dann ist eben Logik immer nur auf den empirischen Gegenstand bezogen, es wird in ihr nicht gegenständlich erkannt, sondern reflektiert und die Logologie steht zu ihr nicht im selben Verhältnis wie sie selber zum empirischen Gegenstande, sondern ist selbst nur Reflexion auf die Reflexion. Dann aber entfällt der Widerspruch, den logischen Vollgegenstand zugleich als Moment am empirischen Gegenstande zu denken, die Logik hat es eben dann nur mit »funktionalen« Analysis-Momenten, nicht mit substantialen Gegenständen zu tun. Insbesondere muß es bei Kroner als eine Art Rückfall in den Rationalismus angesehen werden, wenn die Form des empirischen Gegenstandes als der eigentliche Erkenntnisgegenstand der transzendentalen Logik bezeichnet wird. Die Momente, die die Analyse am empirischen Gegenstande herausarbeitet, besitzen durchaus keine Auszeichnung voreinander! So ist der logische Gegenstand nicht zugleich (weil die Form wesentlich von und in der Logik erkannt würde) Modell und Moment, sondern er ist als Modell nur eine prägnante »idealtypische« Darstellung der Struktur des empirischen Gegenstandes. Die Widersprüche werden in Kroners Polemik zum Teil in den transzendentalen Empirismus hineingetragen, indem er mit der Erfüllung spezifisch rationalistischer Ansprüche belastet wird. Es lassen sich aber auch die Widersprüche im Denken der Momente ausschalten, da diese Vorgegenstände eben nie als selbständige Gegenstände gedacht werden, wenn auch sprachliche Verdeutlichung sie isoliert bezeichnen muß, aber doch selbst diese nur mit dem Vorbehalt der steten wechselseitigen Bezogenheit in dem isoliert Herausgehobenen. Schließlich stößt

man dabei hier doch nur auf die Schwierigkeit, wie sie jeder sprachlichen Kennzeichnung von Relationen und Funktionen um des Substantialismus der Sprache willen eigen ist. Das dritte der Argumente Kroners aber kann dadurch abgewehrt werden, daß ein Streit um die logische Priorität von Andersheit oder Negation darum einer falsch gestellten Fragestellung entstammt, weil die Negation der Urteilsqualität (Gegensatz zur Bejahung) die Andersheit aber der Urteilsmaterie (Gegensatz des Inhaltes zur Form des Gegenstandes, zur Relation) angehört.

Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß Rickerts Konzeption des logischen Gegenstandes den Kronerschen Argumenten Angriffsflächen bietet und den Uebergang zur spekulativen Dialektik zu begünstigen scheint. Indessen braucht Rickerts Gedankengang nicht so aufgefaßt zu werden, als wäre hier der logische Gegenstand als etwas Selbständiges und Neues neben die empirischen Gegenstände gestellt. Diese Auffassung wäre doch selbst bei einer klassifikatorisch-abstraktiven Auffassung dieses logischen Gegenstandes Rickerts nicht berechtigt, viel weniger bei der durch die Bezeichnung »Modell« schon naheliegenden i d e a l-t y p i s c h e n. Vielmehr gibt es auch für Rickert nur die echten empirischen Erkenntnisgegenstände (»empirisch« steht hierbei ein für jeden systematischen methodischen Z u s a m m e n h a n g); deren Struktur arbeitet die logische Analyse heraus, ohne dabei sich selbst durch die idealtypische Verdeutlichung gegenständlich zu verselbständigen. Die nichtsinnliche Anschauung ist dann keine neue und eigene Anschauung gegenüber der empirischen, sondern ein Inbegriff zur Verdeutlichung jener methodischen Bezüge innerhalb des empirischen Gegenstandes selbst. Kroners Argumentationen können also nicht zu einer dialektischen Sprengung des Identitätsprinzips der Logik führen, das somit die Voraussetzung der kritischen Dialektik bleibt.

IV.

In den Umkreis unserer Betrachtungen soll zum Schlusse ein Denker mit hineinbezogen werden, der seinen Ausgang nicht von der formalen Seite des dialektischen Problems, sondern von einer ganz bestimmten inhaltlichen Seite, nämlich von einer P h i l o s o p h i e d e s M a r x i s m u s, nimmt, Georg Lukács. (G e s c h i c h t e u n d K l a s s e n b e w u ß t s e i n. B e r l i n 1923. D a r a u s b e s o n d e r s: D i e V e r d i n g l i c h u n g d e s B e w u ß t s e i n s u n d d a s P r o l e t a r i a t, S. 93—225.) Denn die marxistische Dialektik, die hier in der konsequentesten Form entwickelt wird,

soll nicht wie bei manchen kritizistischen Marxisten (M. Adler, A. Kranold u. a.) auf eine methodologische Frage der Soziologie und Oekonomie antworten, sondern eine umfassende Kulturphilosophie geben, ja nach der Ansicht von Lukács, die einzig mögliche Lösung der kulturphilosophischen Grundfragen der Gegenwart bedeuten. Diese Grundfrage aber ist die »Krise« der gegenwärtigen Kultur, wie sie in den mannigfachen romantischen Dekadenztheorien charakterisiert ist und in ökonomischer, darüber hinaus in soziologischer und allgemein kulturphilosophischer Problemstellung auch die Kernfrage des Marxismus darstellt. Die Krise erscheint Lukács durch die »Verdinglichung« in der gesamten Struktur des kulturellen Lebens bezeichnet, die Herrschaft der Objekte über den Menschen, die aus seinen Dienern sich in den Herrn verwandeln, ihn durch ihren Mechanismus in seiner Totalität zerrissen und in spezialistische Funktionen zerspalten haben. Diese Verdinglichung trifft mit ihrer größten Schärfe das moderne Proletariat, das von den Produktionsmitteln getrennt und vom Mechanismus der Arbeitszeit beherrscht ist. In der Struktur des Warenaustausches als des Automatismus von Gütern, deren reiner Tauschwert unter Ablösung der in ihnen vergegenständlichten menschlichen Tätigkeit und menschlicher Leistungen ökonomisch relevant ist, sieht Lukács die Universalkategorie des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens enthüllt. In dem »Fetischismus der Ware«, der in den Mittelpunkt aller Betrachtungen tritt, erscheint nach der logischen wie der faktischen Seite die Entmenschlichung oder Verdinglichung urwüchsiger personaler Beziehungen zu triumphieren: logisch wird im »bürgerlichen« Denken die Gesetzlichkeit menschlicher Beziehungen in ihrer Verhülltheit durch die Gesetzlichkeit der Warendinge nicht durchschaut, faktisch werden, ndem die Güter zu Waren werden, die Produzierenden durch ihre Produkte beherrscht. Indem die Rolle des Arbeiters im Produktionsprozesse durch die quantitativ meßbare Arbeitszeit ihre Bestimmung erhält, kann diese als eine »temps-espace« (im Sinne Bergsons), als unorganische und unpräsentielle Zeit charakterisiert werden. Der Arbeitsprozeß selbst aber ist durch das Vorwalten genauester Teiloperationen gekennzeichnet, die nicht als eine Ganzheit für den Produzenten überschaubar werden. Hierin spiegele sich nur eine umfassende Gesetzlichkeit des gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Aufbaus ab. In die lebendige Tätigkeit des Einzelnen kommt dadurch ein eigentlich unaktives kontemplatives Moment, er stände seinen Produkten als weder gedanklich noch praktisch restlos bewältigten Gegenständen gegenüber.

So ist der dialektische Grundwiderspruch hier der zwischen Verding-

lichung und Menschentum, zwischen Mechanismus und unmittelbar-totalem Dasein. Der junghegelianische und jungmarxistische, die Traditionen der Romantik, noch deutlich aufweisende Gedanke vom »begrabenen« Menschentum, wird hier zum Hebel der Soziologie und Kulturphilosophie. Die Beziehung zur Kulturphilosophie des klassischen deutschen Idealismus und seiner Totalitätskategorie tritt damit deutlich hervor. Aber auch ihr spekulatives Grundproblem der Beziehung zwischen Rationalem und Irrationalem soll implizit im Problem des Warenfetischismus mitgesetzt sein. Durch die zentrale Beziehung auf dieses Problem gliedert sich der von Lukács vertretene Typus der Dialektik ihrer spekulativen Form ein. Freilich sucht er an dieser die Veränderung im Sinne ihres historisch materialistischen »Umstülpens« radikal durchzuführen.

Die Beziehung des Rationalen und Irrationalen ist für den Idealismus das Problem der restlosen Bewältigung der »Gegebenheit« durch das Denken und den Geist, die völlige Ueberwindung des »Ding an sich« durch das Subjekt, das dadurch zum »Subjekt-Objekt« wird. Das Scheitern des Idealismus an dieser Frage erscheint Lukács nicht durch Schranken des menschlichen Geistes überhaupt, sondern durch spezifische Schranken des »bürgerlichen« Denkens hervorgerufen zu sein, das in der klassischen Philosophie wohl zur Erkenntnis des Problems seiner Krise zu gelangen weiß, aber in der mangelnden Lösung seine klassenmäßige Gebundenheit nicht überschreite. Die Verdinglichung der Kultur ist ihm der einzige Grund für das Mißlingen der Entdeckung des eigentlichen Subjekt-Objektes, der restlosen Durchschauung der Totalität des Lebens, für das Beibehalten des irrationalen Restes im Erkennen und mit ihm des Dinges an sich, für das Nichtzustandekommen eines philosophischen aus einem einheitlichen Grundprinzip abzuleitenden Systems. Denn der Fetischcharakter der Güter exponiert nur in der wirtschaftlichen Dimension die Undurchdringlichkeit, mit der sich der Gegenstand überall in dieser Kultur dem erkennenden und handelnden Objekte lediglich gegenüberstellt. Eine geistreiche Analogie zwischen dem kantischen Typus des Philosophierens und der Eigenart der bürgerlich-kapitalistischen Kultur soll diese Gedankengänge stützen: dort wie hier herrsche die strengste Rationalität im einzelnen bei irrationaler »Anarchie« im ganzen vor. Die Unabteilbarkeit der Systemteile im kantischen Philosophieren, die tatsächlich in engster Beziehung zur Hinnahme des Faktors der Gegebenheit schon in jedem einzelnen Erkenntnisurteil steht wird hier als eine ideologische Spiegelung der Korrelation des Kalkulatorisch-Rationalen und des Anarchisch-Zufälligen in der kapita-

listischen Wirtschaft betrachtet. Diese Struktur des kantischen Idealismus aber sei von keiner seiner Weiterbildungen überwunden worden; von der Stellung zu Hegel vorläufig abgesehen, wird Kants und Fichtes Versuch, durch den Primat des Ethischen zum Absoluten zu gelangen wegen der Inhaltsleere dieser Ethik abgelehnt; sie blieben um dessentwillen im Kontemplativen stecken; im Rationalismus der Marburger Schule werden das Irrationale des »Lebens« zum »mathematisch Irrationalen« rationalisiert, an der Rickertschen und Husserlschen Richtung hebt Lukács ähnlich wie Kroner den Charakter einer »Empirie des Apriori« hervor, in der modernen Spezialwissenschaft aber habe sich in ihrer rationalistisch formalistischen Aushöhlung und ihrer Entfernung vom eigenen jeweiligen Wirklichkeitssubstrat der kantische Typus sogar gesteigert. In all diesen Formen offenbare sich die Verdinglichung. In der realsoziologischen Sphäre sei sie in der Struktur von Recht und Staat, im mangelnden Krisenbewußtsein der Bourgeoisie, die zwischen Glauben an Sekurität und Ueberraschung durch Katastrophen schwanke, ebenfalls aufzuzeigen.

In der Richtung Hegels kann allein die Lösung für Lukács gefunden werden: d. h. durch Heraustreten aus den Reflexionskategorien der Verdinglichung, durch Denken der Totalität und des Subjekt-Objektes des historischen Prozesses, in dem sich die starren Dinghaftigkeiten auflösen. Dieser Prozeß kann aber nur die zeitlich bestimmte Geschichte und zwar sie allein sein. Hegel habe in der Geschichte den allein möglichen Lebensboden der dialektischen Methode richtig erkannt, nur sei er über die Geschichte hinweg zu einer Ewigkeitsmetaphysik geschritten; damit sei auch er wieder in Platonismus und Kontemplation verfallen. Das Subjekt der Geschichte sei das wahre Subjekt-Objekt, weil wir »Verfasser und Schausteller dieses Dramas« zugleich sind, weil wir die Geschichte selbst in Tätigkeit hervorbringen. So wird hier durch Verabsolutierung des Faktors Geschichte aus Hegels System, im Sinne seiner historischen Materialisierung, das Subjekt des zeitlichen Geschichtsverlaufs zu dem Subjekt-Objekt gemacht, in dem das spekulative Problem, letztlich also die Beziehung eines absoluten zum endlosen Ich, seine Lösung finden soll. Der Standpunkt des »dialektischen Humanismus«, der sich von einem naturalistisch gefärbten Humanismus wie auch von jedem Relativismus dadurch unterscheidet, daß er die Welt nicht interpretiert, sondern sie zugleich verändert, ist damit gewonnen. Denn das wird hier der entscheidende Punkt: nicht mit reinem Denken, sondern nur durch »praktische Theorie«, in welchem Begriff sich hier die

Dialektik zusammenfaßt, ist der Ausweg aus den Antinomien der Verdinglichung zu gewinnen. Durch eine Theorie also, die als Selbsterkenntnis des geschichtlichen Subjekts die geschichtliche Entwickelung zugleich aktiv vorwärts treibt, in der das zu Ende Denken der geschichtlichen Tendenzen zugleich ihre Verwirklichung darstellt. Träger des historischen Prozesses aber sind nicht die Einzelnen, sondern (dem historischen Materialismus gemäß) die Klassen. Im Klassenbewußtsein kommt die Geschichte zu ihrem eigenen Selbstbewußtsein, das bisher stets durch die Verdinglichung verdeckt war, das aber im Klassenbewußtsein des Proletariats das erstemal zu vollem Durchbruch gelangt! Denn der Verdinglichungsprozeß hat im Kapitalismus seinen Höhepunkt erreicht, er lastet mit voller Schärfe auf dem »entmenschlichten«, zum Objekt der Krise gewordenen Proletariat; dieses stellt die Auflösung der modernen Gesellschaft dar — aber in dem Doppelsinn, daß es sie überwindet und so die Probleme »auflöst«, mit denen jene nicht fertig werden kann. In den Formen seiner unmittelbaren Existenz hängt es mit der Bourgeoisie auf das engste zusammen, jedoch ist es fähig, ja es ist für das Proletariat die Frage von Gedeih und Verderb über diese unmittelbare Daseinsform in praktischer umwälzender Theorie hinauszugehen, sich tätig sein Selbstbewußtsein zu vermitteln. Es bedeutet die Lebensfrage des Proletariats, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Prozesses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des »Umschlagens« unvermittelte Katastrophen zu erleben. Im dialektischen Selbstbewußtsein des Proletariats ist, entgegen der dualistischen Zusammengehörigkeit von Empirismus und Utopismus, die Beziehung auf die Totalität der Geschichte und die echten Tendenzen ihres Prozesses gesetzt. Diesen Tendenzen muß eine wahrhafte Wirklichkeit gegenüber den vereinzelten Tatsachen zugeschrieben werden, für das Erkennen, das sich zugleich aktiv auf sie richtet, verwandelt sich die Dinglichkeit in Prozeß; sowohl die »realistische« wie die »idealistische« (angeblich platonisch-kantische) Abbildstheorie ist in diesem aktivistischen Erkennen restlos überwunden.

Nur wenige Worte der Kritik sollen zu diesem dialektischen Versuch hier gegeben werden. Ihre möglichen Ansatzpunkte liegen sehr deutlich zutage. Lukács Konzeption enthält in ihrer Problemstellung ungemein anregende Parallelen und Analogien. Dennoch muß sein Uebergang von der Fragestellung der spekulativen Dialektik in neuromantischer Färbung

zum orthodoxesten Marxismus unwillkürlich an die Wendung mancher Altromantiker zur orthodoxen Kirchlichkeit erinnern. Ganz offenbar ist der Knoten des spekulativen Problems hier nur durchhauen und nicht gelöst. Ein solches Durchhauen stellt 1. schon jenes aktivistische Denken dar, in welchem doch ähnlich wie bei Fichte mit einem Sprung der Uebergang von der Theorie zur Praxis unternommen wird, in dem die Lösung des im Denken gestellten Problems der absoluten Rationalität dem in anderen Dimensionen verlaufenden Handeln zugeschoben wird; 2. bedeutet es eine Abflachung des in seinem Gehalte zeitlosen Problems der Beziehung von Denken und Sein, wenn es ganz und gar zu einer historisch-soziologischen Angelegenheit gemacht wird, wenn es mit einem ökonomischen Klassenproblem nicht nur in Analogie gebracht, sondern geradezu identifiziert wird. Gewiß mag diese zeitlose Angelegenheit in der Gegenwart im Sinne soziologischer Zeitbestimmtheiten modifiziert sein, sie kann aber niemals in diesen restlos aufgehen. So kann auch das Subjekt des zeitlichen Geschichtsprozesses nie die Lösung des Hegelschen Problems bringen; es ist nicht zufällig, daß Hegel über die empirische Geschichte weit hinausschreiten muß, daß sie ihm nur ein Symbol, ein Exponent des zeitlosen dialektischen Prozesses bedeutet. Dann sind »wir« als Subjekt der zeitlichen Geschichte der — Geist, der dort als Urheber und Resultat des Prozesses auftreten kann? Erzeugt dieses Subjekt die — Natur und die — Welten der Werte? Schließlich muß ja 3. überall dort, wo Lukács von »Proletariat« spricht, der Marxismus als Realpotenz dafür eingesetzt werden. In seiner Anlehnung an Max Webers Lehre vom »Idealtypus« und der »Zurechnung«, die sofort vom Methodischen ins Realdialektische hypostasiert wird, wird dem auch von ihm selbst Rechnung getragen. In dieser Wendung des Gedankens aber wie 4. im Begriff der »höheren Wirklichkeit« der Tendenzen gegenüber den Tatsachen zeigt sich auch in dem hier angestrebten aktivistisch-spekulativen Monismus der »platonische« Dualismus als nicht überwindbar.

In dem letzten der hier geschilderten dialektischen Typen haben wir also trotz der umfassenden, viele Inhalte verarbeitenden Konzeption die stärkste Entfernung von einer vorsichtigen kritischen Dialektik und somit einen sublimen Dogmatismus zu konstatieren.

ROBERT VISCHER UND DIE KRISIS DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM LETZTEN DRITTEL DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES IRRATIONALITÄTSPROBLEMS

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

4.

Ein Problem von grundlegender Bedeutung wurde gestellt. Wir schlossen uns dabei an unseren größten Aesthetiker an, aber — ausdrücklich sei es hervorgehoben! — es galt aus seinen Formulierungen das prinzipielle Skelett herauszupräparieren mit einer Abstraktion, welche sich die Ergebnisse des mittlerweile an sein Ziel gelangten Neukantianismus dankbar zunutze macht, und mit einer Schärfe, die Fr. Th. Vischer selbst noch nicht möglich gewesen sein konnte. War doch die Aesthetik, wie die Philosophie überhaupt, in dem Jahrzehnt, da er sein eigenes System kritisierte, im Uebergang begriffen; sah er sich doch zuletzt zu dem Geständnis veranlaßt: »Die Aesthetik ist noch in den Anfängen« [1])! Daß Abstraktion und Schärfe in seinem Sinne sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Fr. Th. Vischer wußte so gut wie Hegel, daß die Erfassung gerade des Konkretesten durch den Indifferenzpunkt einer scheinbar höchsten Verallgemeinerung hindurchführt, und wenn Robert Vischer später gegen die »Gattung derjenigen« wetterte, »für welche just da, wo das wahrhaft Konkrete beginnt, das leer Abstrakte anfängt« [2]), so wahrte er ein Hauptstück der kostbaren deutsch-idealistischen Tradition. Wir gehen also ruhig und selbst im Bewußtsein einer

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 419.

2) Kunstgeschichte und Humanismus 1880, Seite 29.

(allerdings philosophisch zu verstehenden und sozusagen vergeistigten) historischen Treue auf dem eingeschlagenen Wege weiter. Das Problem ist deutlich geworden. Was für Fähigkeiten mußte der Mann mitbringen, der es um einen wesentlichen, um den ersten, schwersten Schritt fördern sollte?

Fr. Th. Vischer vermutete, daß die Lösung, wenn überhaupt möglich, dann von einer ganz bestimmten Seite herkommen würde. Er schreibt: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Psychologie im Bunde mit der Physiologie aufzuklären hätte«[1]). Damit ist ausgesprochen: naturwissenschaftliche Bildung tut not.

Wir denken anders. In den mehr als fünfzig Jahren, die zwischen uns und jener Mutmaßung liegen, hat die Naturforschung einen Gang genommen, im Laufe dessen sich immer deutlicher herausstellte, worauf sie abzielt und was sie leisten kann. Unser Problem liegt noch unterhalb des Punktes, an welchem sich ihre Begriffsbildung (also auch die psychologische und erst recht die physiologische) vom Stamme des Geistes abzweigt. Dennoch verstehen wir recht gut, wie Vischer zu seiner Anschauung gekommen ist. Ihre philosophischen wie ihre geschichtlichen Voraussetzungen wurden in dieser Abhandlung auseinandergelegt. Wir haben eingesehen, wie Irrationalismus und Empirismus eng zusammenhängen und wie leicht sich die psychologische Methode an die Stelle des letzteren drängt. Modifizieren wir also den Satz Fr. Th. Vischers im Sinne der entwickelten Auffassungen. Nach dem Vorausgegangenen kann das unmöglich schwer sein.

Nicht die Naturwissenschaft wird das Problem aufzulösen haben, sondern ein wissenschaftlicher Mensch mit Natursinn! Ein Denker, der dem organischen Leben nichtsdestoweniger innig nahesteht, der zu Steingebilde und Pflanzenleib, zu Menschenwuchs und Tiergestalt eine ursprüngliche Beziehung hat. Denn hier ist ja, was wir in der Form eines Problemes auseinanderlegten, überall gegenständlich-gebunden anzutreffen. Auf Schritt und Tritt wird hier die Erfahrung jener unmittelbaren Zusammengehörigkeit, jenes bruchlosen Besitzes gemacht, die, wenn sie nur erst einmal ins Bewußtsein gedrungen ist, nach einer Befreiung aus einseitigen Denkgewohnheiten schreit, die das Reflektieren zwingt, sich im Gegenständlichen aufzuheben. Unser Problem ist keine Laboratoriumsfrage, und wenn Vischer sagte: die Psychologie im Bunde mit der Physiologie

1) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320. Doch ohne Sperrung. — Vgl. Robert Vischer, Ueber das optische Formgefühl 1873, Seite VIII.

mag es lösen, dann hat er auch sicher nicht an die »Hebel« und an die »Schrauben« gedacht, ohne welche hier nun eben einmal nichts Ersprießliches geleistet werden kann. Unser Problem ist eine Lebensfrage. Es betrifft eine Selbstverständlichkeit, die »geheimnisvoll am lichten Tag« ist. Nur ein philosophischer Sinn wird sich hier überhaupt verwundern und zu begreifen suchen, was der naiven Empfindung gang und gäbe ist. Und nur ein naturhafter Blick wird die »Sache« durchschauen. Wir dürfen noch weiter gehen und sagen: nur ein Künstler-Blick. Nur ein Mensch, der »inwendig voller Figur« ist, wie Meister Dürer schrieb, wird jene irrationale Leistung der Seele zu erfassen verstehen, die nicht bloß dahin zweckt, daß wir uns dem Gegenstand urteilsmäßig verbinden, sondern daß wir ihn ganz einfach haben, daß wir ihn in unserem Bewußtsein durchkosten, seine Form durchlaufen und seine Fülle genießen als unser Eigentum. Aber wir fügen gleich hinzu: dieser Künstlerblick muß von einem theoretischen »Um die Sache wissen wollen« beunruhigt sein. Und auch hier dürfen wir uns auf Dürer berufen: »Viel zu wissen, des würd Niemands verdrossen. Es ist uns von Natur eingegossen, daß wir geren viel weßten, dordurch zu bekennen ein rechte Wahrheit aller Ding«[1]).

Gleichwohl erwarten wir nicht, daß der erste Schritt zur Auflösung des ästhetischen Irrationalitätsproblemes sofort ins logische Zentrum hineinführen wird. Wir erwarten vielmehr einen selber irrational bewegten Erben von Lavater und Hamann, von Herder, Moritz und Winckelmann. Wir erwarten jene starke Gefühlsgeladenheit, die allen Bahnbrechern eignet; erst recht den Bahnbrechern auf irrationalem Gebiet. Wir erwarten eine gewisse großartige Naivität, die den Logos weniger bewußt besitzt, als unbewußt von ihm besessen ist. Wir erwarten eine philosophische Natur, mit einem Worte. Ihre Gesinnungen dürften im ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit umschrieben sein. Die Getrenntheit der »Seele« und der »Gegenstände« wird für sie feststehen — und damit die theoretisch-erfaßbare Wirklichkeit, in welcher die Naturwissenschaft ihre Entdeckungen macht. Organische Ganzheit, welche nichtsdestoweniger die Seele und ihren Gegenstand, das objektive Bild und das subjektive Leben, »wie aus einem Guß« gestaltet, wird gleichzeitig mit unerschütterlicher Anschauungsgewißheit von ihr erfahren werden. Wie beides sich vereinigt, das ist die Frage.

Gewiß bedarf es der Begrifflichkeit, um das Problem als solches zu

1) Albrecht Dürers schriftlicher Nachlaß. Herausgegeben von Ernst Heidrich 1918, Seite 305 und 308.

stellen und anzugreifen. Aber noch mehr bedarf es der Unmittelbarkeit und Großzügigkeit des Erfahrens, um es überhaupt zu sehen. Keinesfalls wird, wer beiden Anforderungen genügt, seine Denkmittel fertig vorfinden. Er wird nach Ausdruck ringen, er wird Worte prägen, er wird sich einen Weg bahnen müssen. Diese Ausdrücke werden bisweilen an zeit-geläufigen orientiert sein; diese Worte werden des öfteren aus der ungenügenden gebräuchlichen Terminologie herausbrechen; dieser Weg wird bereits begangene Wege an der einen oder anderen Stelle kreuzen. Auch Bahnbrecher sind immer irgendwie Kinder ihrer Zeit.

Gerade deswegen aber werden sie oft mißverstanden. Für das Wesentliche gilt, was jedermann zu verstehen glaubt, weil es sich an die gangbaren Vorstellungen anlehnt; die Hauptsache dagegen bleibt unerkannt, weil sie der communis opinio eben nicht entspricht. Selbst Kant ist es so gegangen. Man fragt sich, was aus der Transzendentalphilosophie geworden wäre, wenn ihr Begründer keinen Fichte gefunden hätte, der sein Werk von manchen Aufklärungsschlacken reinigte und seine Fragestellung derartig zuspitzte, daß ihr Neuartiges in die Augen sprang. Der Fichte des Irrationalitätsproblems ist noch nicht gekommen. Deswegen vor allem sind die Irrationalisten vor, neben und nach Kant immer noch so dunkel-komplexe Persönlichkeiten, die bloß im Zusammenhang mit dem gesamten Zeitgefüge begreiflich scheinen — und die doch eben gerade dann auf eine Weise begriffen werden, die das Herrlichste, was ihr Geist gestaltete, in fremden Stoff gehüllt mehr ahnen, als erkennen läßt.

So verhält es sich auch mit Robert Vischer. Soweit sein Werk in die Geschichte der Aesthetik eingegangen ist, wird es tatsächlich als eine psychologische Leistung auf physiologischer Grundlage bezeichnet. Die damit vollzogene Klassifizierung ist nicht unverständlich, aber gleichwohl verkehrt.

Nehmen wir seine ästhetischen Schriften von neuem zur Hand; lesen wir, was hier geschrieben steht; suchen wir uns klarzumachen, was es bedeutet!

Dreimal hat Robert Vischer seinen ästhetischen Grundgedanken auseinandergesetzt. Zunächst 1873 in der Inaugural-Dissertation »Ueber das optische Formgefühl«[1]). Er baut da seine Anschauungen im grund-

1) Ueber das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik. Verlag von Hermann Credner, Leipzig 1873.

legenden Sinne auf und entwickelt seine Terminologie. Zum anderen Male äußerte er sich im folgenden Jahre verteidigend und näher-erklärend in dem Zeitschriftenaufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form«[1]). Es war vor allem eine Kritik Robert Zimmermanns[2]), gegen die er sich wehrte; der Gedankengang ist kürzer und übersichtlicher; Beispiele werden nicht gespart und insbesondere wird gezeigt, daß die Terminologie eine Aeußerlichkeit ist, auf welche schließlich auch verzichtet werden kann. Ich möchte deshalb auf diese zweite (so gut wie unbekannte) Darstellung besonderen Wert legen. Zum dritten Male nahm Vischer das Wort in einem Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«, den er 1890 hielt und drei Jahre später veröffentlichte[3]). Hier handelt es sich um einen reifen Rückblick aus beträchtlichem Abstande. Eine schier unabsehbare Fülle von packenden Beispielen, besonders aus poetischem Gebiet, belebt den Ideenstrom, der in prachtvoller körniger Prosa aufrauscht wie das Finale einer Dichtung. —

Ich beginne mit der Betrachtung der Erstlingsarbeit: der sogenannten physiologisch-psychologischen Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl«.

Der Titel klingt in der Tat so, als ob es sich um eine naturwissenschaftliche Studie handelte. Aber auf der Rückseite des Titelblattes findet sich ein Motto, das uns zum mindesten irre machen muß: »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst. — Eduard Mörike. Auf eine Lampe.«

Es ist die letzte Zeile einer ebenso zierlichen wie vollendeten Klein-Schöpfung, die sich Robert Vischer hier aus dem Poesienschatz des ihm väterlich nahestehenden Dichters herausgegriffen hat: einer »Aufschrift« im antiken Sinne, die das mikrokosmische Wesen eines »Kunstgebildes der echten Art«, seine wunschlose Geschlossenheit und seine in sich gerundete Ganzheit, nicht nur beschreibt oder zum Ausdruck bringt, sondern selber darstellt. Offenbar doch, weil sie ihm den Gegenstand seines Nachdenkens in chiffernartiger Verkürzung zu verraten schien! Dieser Gegenstand wäre demnach: das stumme Wunder der Kunstgestalt, die fraglose Selbstverständlichkeit ihres Gehabens, ihr Beisichselbersein und unser

---

1) Die Literatur. Wochenschrift für das nationale Geistesleben der Gegenwart. Herausgegeben von Paul Wislicenus, Leipzig 1874. Seite 455 ff. und 470 f.

2) Philosophische Monatshefte. Herausgegeben von J. Bergmann, Berlin 1874 (IX. Band, 2. Heft, Seite 89 ff.).

3) Deutsche Rundschau. Herausgegeben von Julius Rodenberg, Berlin 1893. Seite 192 ff.

bruch- und brückenloses Mitbesitzen desselben, die ästhetische Anschauung.

Im Vorwort knüpft Robert Vischer zunächst an das Werk seines Vaters an. Er bestimmt den Punkt, an welchem er dessen Gedankengänge weiterzuführen gedenkt, und zwar in Uebereinstimmung mit meiner Darstellung am Schluß des vorigen Abschnittes. Auch von dem Weg berichtet er, auf dem er zu seinen Auffassungen gelangt ist. Drei Autoren werden dankbar genannt: J. V. Völker, Karl Köstlin, K. A. Scherner [1]). Aber nur der an letzter Stelle Aufgeführte scheint eine wirklich wertvolle Vorarbeit geleistet zu haben. Von ihm wird also noch die Rede sein müssen. Der Satz Fr. Th. Vischers: Wir stehen hier vor einem »Geheimnis, das die Physiologie im Bunde mit der Psychologie aufzuklären hätte«, findet sich zitiert. Aber nichts deutet darauf hin, daß der Abhandlung eingehendere naturwissenschaftliche Studien zugrunde liegen.

Nun einige Bemerkungen, welche die Arbeit im Ganzen betreffen und als das Ergebnis von Beobachtungen aufgefaßt werden mögen, wie sie ein Leser bei jenem erstmaligen Durchstöbern einer Schrift macht, welches ihm den vorläufigen Ueberblick verschafft, ohne den die Einzelheiten eines Gedankenganges, zumal eines neuartigen, unverständlich bleiben müssen.

Nichts verrät, daß es sich um eine Doktordissertation handelt. Quellennachweise fehlen vollkommen. Die sieben Kapitelüberschriften klingen zwar psychologisch, aber nirgends findet sich irgendwelcher Anschluß an die »einschlägige Fachliteratur«. Bloß Wundts »Vorlesungen über Tier- und Menschenseele« werden ein paarmal herangezogen und im ersten Abschnitt — G. A. Lindners Schulbuch! Johannes Müllers Schrift »Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen« bleibt unerwähnt, vielleicht ungekannt. Dasselbe gilt von den großen Physiologen der Zeit; nicht einmal der kunstsinnige E. Brücke kommt zu Wort. Aber auch mit philosophischen Lehrmeinungen gibt sich der Verfasser nur wenig ab. Platon, Kant und E. v. Hartmann werden je an einer Stelle erwähnt; das ist alles. Wir verstehen sehr gut, daß Christoph Sigwart den Kopf schüttelte, als er diese Dissertation in die Hand bekam. Von Gelehrsamkeit ist wenig darin zu spüren. Sie ist kein specimen eruditionis.

Aber sie ist ein specimen humanitatis! Robert Vischer hat später selbst wiederholt ausgesprochen, was er von einem human gebildeten Bewußtsein verlangt: »Harmonie der Kräfte, die den Menschen als Menschen

---

1) J. V. Völker, Analyse und Symbolik, Leipzig 1861. — Karl Köstlin, Aesthetik, Tübingen 1863. — Karl Albert Scherner, Das Leben des Traums, Berlin 1861.

konstituieren«, »ein Leben im Elemente des wahrhaft Menschlichen«, »Auge, Gefühl, Phantasie, Seele«[1]). Von alledem legt bereits seine Erstlingsarbeit auf jeder Seite Zeugnis ab.

Neben einem ungewöhnlich selbständigen Denken, das immer bei der Sache ist und nirgends in klügelndem Scharfsinn leerläuft, findet sich hier eine seltene Fähigkeit, Angeschautes im Medium der Sprache festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen. Ein Augenmensch, vor dessen derb zugreifenden Blicken nichts sicher ist, geht mit einem sinnierenden Poeten zusammen, der das Geschaute mit viel Zartheit in sich verwebt. Eine höchst ursprüngliche Persönlichkeit ist es, die sich ausspricht. Das »Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist für ihre Gegenstandauffassung ein derartig absolutes, »daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt«[2]). Mit einer Bildhaftigkeit, wie wir sie nur beim Künstler zu finden gewohnt sind, erzählt Vischer von jenem »gleichsam geselligen Verhältnis« zu Luft und Licht, zu Wasser und Erde, das jedem »innerlich lebendigen Menschen« bekannt ist[3]). Er hat's erfahren und er versteht: sich Rechenschaft darüber abzulegen, die den »peinlichen Rat der Verständigkeit«[4]) nicht verschmäht.

Drücken wir uns bestimmter aus: w a s hat er erfahren? Jedem Denkwerk, das »nicht eiskalt, nicht blechern, nicht ledern, nicht tot« ist[5]), liegt wärmend, füllend und fördernd ein Erlebnismäßiges zugrunde. So sprach Goethe von dem »Aperçu«. In einem fruchtbaren Augenblick erfaßt der naturhafte Geist in einem Besonderen das Allgemeine, das »Urphänomen«, und nun geht es wie mit einer »inokulierten Krankheit: man wird sie nicht los, bis sie durchgekämpft ist«[6]). So muß es auch Robert Vischer gegangen sein. Wo steckt das Aperçu bei ihm? In welchen Erfahrungszusammenhängen zupfte es ihn am Ohr: das mußt du untersuchen! dem mußt du nachgehen!

Wer mit den Werken seines Vaters genauer bekannt ist, der findet es gleich heraus. Es handelt sich um eine allbekannte Erscheinung, die eine Fähigkeit voraussetzt, über welche freilich nicht alle Menschen im nämlichen Grade verfügen mögen. Künstlerisch Empfänglichen scheint sie

1) Vorwort zur Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«. Vgl. auch den Anfang des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« und die Festrede »Ueber neues Leben« 1895.

2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 39.

3) Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 192.

4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 40.

5) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 4.

6) Werke (Ausgabe letzter Hand), Bd. 54, Seite 301. — Vgl. auch Bd. 53, Seite 168 f.

besonders eigentümlich. Und in der Familie Vischer ist sie offenbar zu Hause. Bereits im Jahre 1844 hat Fr. Th. Vischer das Phänomen literarisch fixiert; soviel ich sehen kann, zum ersten Male. Er berichtet aus einer griechischen Reise und schildert das Tierleben, mit dem er Bekanntschaft machte. »Bei dem geliebten Tierchen Anakreons, der Zikade, fällt mir eine drollige Szene ein, die auf dem Ritt von Epidauros nach Nauplia vorkam. Ich hatte mir noch keine dieser hellen Sängerinnen genauer besehen, hieß den Agogiaten mir eine fangen, er tat es und hielt mir die Ergriffene vor die Augen. Die Zikade, bedeutend größer als unsere Grille, hat auf dem schwarzen Kopf eine gelbe Zeichnung, die gerade wie ein Fratzengesicht aussieht. Es stimmte mich komisch, und ich machte unwillkürlich das Fratzengesicht nach, darüber mußte der Kerl so lachen, daß er sich unter dem Ausruf: ὦ καιμένε (verbrannter, toller Mensch) auf den Boden warf und wälzte«[1]). Aehnliches muß Robert Vischer oft, und immer wieder, erlebt haben. »Ich balle mich grollend in einer Wolke, rage stolz in einer Tanne, brüste und bäume mich frohlockend in den Wogen. Ich bin zugleich die Vielgestalt der Brandung, welche die Klippe schlägt und peitscht, und zugleich die Klippe, welche der Brandung trotzt. Ich nicke und winke der Quelle, welche ich wiederum selber bin, in einer schwankenden Blume. Eine stachelige Pflanze sieht mich an, wie ein rauhborstiger Charakter. Ich habe mich in diesen Kaktus so versetzt und umgewandelt, daß diese meine versetzte Persönlichkeit mich, der ich gleichwohl noch bei mir selber bin, als ein widerspenstiger Kaktus ansieht«[2]). So schreibt er an einer wohl zu beachtenden Hauptstelle. Es ist nicht mehr ganz dasselbe; aber das naive Erlebnis, das in der Erzählung des Vaters so elementar zum Ausdruck kommt, steckt gewiß in mannigfaltigster Variation dahinter. Die Erfahrung von unwillkürlicher Versetzung des Leiblich-Geistigen in ein fremdes Gebilde, die mehr oder weniger unbewußte organische Reproduktion desselben: dies und nichts anderes ist Robert Vischer zum Anlaß geworden, das Problem der künstlerischen Gestaltung auf eine neuartige Weise zu stellen. In diesem Besonderen erblickte er ein Allgemeines, dessen Durchforschung ihn an den »Punkt, wo Seele und Nervenzentrum eines sind« (Fr. Th. Vischer)[3]), heranführte — und damit in letzte philosophische Tiefen.

Mit diesem Schlüssel können wir uns getrost den Einzelheiten

1) Kritische Gänge, VI. Band, Seite 36.
2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456.
3) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 320.

des Gedankenganges zuwenden. Wir werden nicht mehr Gefahr laufen, die Hauptsache mißzuverstehen.

Robert Vischer geht vom Auge aus, dessen Raumauffassung er mit vollendeter Gegenständlichkeit selber »zur Anschauung bringt«. Aus der Physiologie benötigt er dazu nichts weiter als »einige allbekannte Merkmale«[1]. Er unterscheidet »Sehen« und »Schauen«. »Das Schauen ist bewußter als das Sehen«[2]. Aber es ist darum durchaus nicht etwa theoretischer. Es gibt ein »abstraktes Zwecksehen«[3], das einen Punkt des Ganzen, »ähnlich wie der zielende Schütze«, fixiert. Diese »Konzentration des Blickes« werden wir als theoretisch bzw. als vor theoretisch zu bezeichnen haben; denn das Sehen überhaupt »ist immer ein verhältnismäßig unbewußter Vorgang«. Erst beim Schauen wird die »dunkle Ballung des Eindruckes« aufgelöst[4]. »Dies geschieht, indem wir den Augapfel durch Muskeltätigkeit in Bewegung versetzen.« »Und zwar sind hiebei zwei Verhaltungsarten zu unterscheiden: das eine Mal ist es ein Linienziehen, wobei ich mir haarscharf, gleichsam mit der Fingerspitze die Umrisse nachweise, das andere Mal — und dies das Natürliche, weniger Reflektierte — ist es ein Anlegen von Massen, wobei ich den Flächen, Anschwellungen und Vertiefungen eines Gegenstandes, den Bahnen der Beleuchtung, den Halden, Rücken, Mulden des Gebirges gleichsam mit der breiten Hand nachfahre. Das Erste ist das zeichnerische, das Zweite das plastisch-malerische Verhalten«[5]. Ich mache hier besonders darauf aufmerksam, daß Robert Vischer das »massige« Schauen von Ganzheiten als das »weniger Reflektierte« bezeichnet. In dem »haarscharfen Linienziehen« steckt also ein trennendes Erkennen.

Der unentbehrliche Verbündete und Korrektor des Auges ist »die sensible, bewegliche Hand«[6]. Ihr Tasten verdeutlicht uns den Fortschritt vom Sehen zum Schauen am besten; es macht uns klar, wie der »träumerische Schein vom Ensemble« rhythmisch belebt und flottgemacht wird.

Bei alledem spielte unser »sinnliches Befinden gegenüber einem angeschauten Gegenstande«[7] noch gar keine Rolle. Erst im zweiten Kapitel geht Vischer darauf ein und unterscheidet »zunächst betonte und unbetonte Empfindungen«. »Unbetont, vag und gleichgültig ist ein Anblick, wenn er unbewußt perzipiert wird, d. h. wenn seine Eindrucksform so

---

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite VIII.
2) A. a. O. Seite 3.
3) A. a. O. Seite 1.
4) A. a. O. Seite 2
5) Ebenda.
6) A. a. O. Seite 3.
7) A. a. O. Seite 5.

wenig Reiz hat, daß ich zu keinem Innewerden dieses Reizes komme.« Das künstlerische Auge kennt als solches dergleichen überhaupt nicht; und deshalb kommen für den weiteren Zusammenhang auch lediglich »betonte, intensive, d. h. angenehme oder unangenehme Empfindungen« in Betracht. Als »Maßstab für den Charakter der Empfindung« glaubt Vischer »den Begriff der Aehnlichkeit aufstellen« zu dürfen [1]). Er versteht darunter die mehr oder weniger statthabende Angemessenheit des Gegenstandes an den Sinn, hebt aber ausdrücklich hervor, daß es sich keinesfalls »um kahle Regelmäßigkeit« (d. h. um Symmetrie und Proportion wie bei den Formalisten) handelt, sondern um ein organisches Adäquatsein [2]). Der Gegenstand setzt sich mit dem Auge, das Auge setzt sich mit dem Gegenstand »in Rapport« [3]), und das Organ befindet sich mehr oder weniger wohl dabei. Vischer nennt sein Verhalten »Zuempfindung«, wenn der Rapport durch ein ruhiges, sensitives Sehen hergestellt wurde; dagegen »Nachempfindung«, wenn ein bewegtes, motorisches Schauen am Werke war. Natürlich schließt jedes Schauen ein Sehen in sich ein; jede Muskelempfindung eine Nervenempfindung. Also wird auch in der Nachempfindung immer eine Zuempfindung stecken.

Nun folgt eine wohl zu beachtende Weiterung. Vischer läßt die spezifischen Grenzen des Organs, von dem er ausgegangen war, hinter sich. »Der Gesichtssinn für sich allein reicht nicht aus«, um die Angemessenheit der Objektform festzustellen [4]). »Es handelt sich um den ganzen Körper; der ganze Leibmensch wird ergriffen.« »In Wahrheit gibt es keine strikte Lokalisierung in demselben. Jede betonte Empfindung führt daher entweder zu einer Steigerung oder Schwächung der allgemeinen Vitalempfindung« [5]). Gewiß macht »das Rund, ein Teller, Reif, Ball zunächst entschieden einen wohltätigen Effekt, weil es dem Runde des Auges homogen ist« [6]). Aber »die wohlige Gesamtempfindung einer harmonischen Reihe von gutgelungenen Selbstmotionen«, auf welcher »der rhythmische Eindruck« solcher Formen beruht [7]), ist dennoch eine Angelegenheit unseres ganzen Körpers.

Nur des Körpers? Wir erwarten schon an dieser Stelle, daß die Untersuchung weitere und immer weitere Kreise wird ziehen müssen. Die

---

1) A. a. O. Seite 5. 2) A. a. O. Seite 9. 3) A. a. O. Seite 6.
4) A. a. O. Seite 10. 5) A. a. O. Seite 11.

6) A. a. O. Seite 9. — Auf die Gewagtheit dieser Behauptung hat Johannes Volkelt in seiner Schrift »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« 1876, Seite 61 (Fußnote) hingewiesen.

7) Ueber das optische Formgefühl, Seite 8.

Empfindung (deutlicher vielleicht: Befindung) erhebt sich zur Vorstellung; das Körperliche entpuppt sich als ein Geistiges; was noch eben eine Angelegenheit des Organes schien, stellt sich heraus als eine Angelegenheit des Gefühles und des Gemütes, schließlich als eine vom Willen durchdrungene, bewußte Leistung der Phantasie.

Vischer bildet zunächst den Begriff der Vorstellung. »Vorstellung ist ein geistiger Akt, durch welchen wir ein Etwas, das vorher dunkler Inhalt unserer Empfindung war, uns in unserem Inneren gegenüberstellen und markieren und zwar in anschaulich sinnlicher Form«[1]. Die »Einheit von Leib und Seele« wird als eine schlichte Selbstverständlichkeit ausgesprochen. Was den Gedankengang fördert, ist die Feststellung der Tatsache, daß »ein Bewegungsreiz durchaus nicht immer die entsprechende wirkliche Bewegung zur Folge hat, stets aber die Vorstellung derselben«. Solche Vorstellung ist vor allem als eine objektive bekannt, d. h. als Vergegenwärtigung eines fremden, vielleicht sogar eines abwesenden Gegenstandes. Nun gibt es aber auch eine subjektive Vorstellung: eine Selbstvorstellung, bei welcher der eigene Leib innerlich vergegenwärtigt wird. Ob eine strikte Unterscheidung der einen von der anderen überhaupt durchgeführt werden kann, ob jede Vorstellung eines Fremden nicht tatsächlich von einer heimlichen Selbstvorstellung begleitet wird — diese Frage läßt Vischer in ihrer Allgemeinheit auf sich beruhen. Auf ästhetischem Gebiete dagegen trifft er allerdings eine Entscheidung: »in der Aesthetik kann es sich nur um Vorstellungen handeln, die sowohl objektiv als subjektiv sind«[2]. Sie heißen »Bildvorstellungen« und sind aufzufassen als ein Ineinander von »leiblicher Vollkommenheit«[3] und materialhafter bunter Mannigfaltigkeit der Eindrücke. Als »Innengebilde« haben sie »noch etwas Nebelhaftes und erlangen die erwünschte Evolution und Schärfe erst dadurch, daß sie an der Hand der Kunst oder Außen-Phantasie wiederum zu einer objektiven Anschaulichkeit zurückgeführt werden«[4].

Hier ist die Stelle, an welcher des »tiefsinnigen, fieberhaft im Verborgenen wühlenden«[5] Werkes von Karl Albert Scherner »Das Leben des Traums« gedacht wird[6]. Es handelt sich um den Ab-

1) A. a. O. Seite 12. 2) Ebenda. 3) A. a. O. Seite 16 f.
4) A. a. O. Seite 17. 5) A. a. O. Seite VI.

6) Dieses trotz seines vielfach mystisch-phantastischen Inhalts merkwürdige und auch noch heute lesenswerte Buch ist von L. Strümpell (Die Natur und Entstehung der Träume 1874, Seite 117 ff.) und W. Wundt (Physiologische Psychologie 1874, S. 657 ff.) anerkennend behandelt worden. Robert Vischer wies Johannes Volkelt darauf

schnitt über »Die symbolische Grundformation für die Leibreize« (§ 21 des Buches). Scherner weist nach, wie der Körper im Traum auf gewisse Reize hin an räumlichen Formen sich selber objektiviert. »Besonders ist es die Vorstellung des Hauses und der Hausteile, welche der Traum zur Andeutung der Körpertotalität wie der Körperteile zu benutzen liebt. Ich kann z. B. von dem gefährlich überhängenden Erker eines Hauses träumen, weil mir der Kopf an der Seite des Bettes herunterhängt. — Doch bewegt sich dieses Symbolisieren keineswegs bloß in architektonischen Formen; ein Baum, ein Fels, auch ein künstliches Geräte, ein Tisch, Wagen kann als Gleichnis für die menschliche Gestalt dienen. So kann sich z. B. ein überfüllter Magen durch einen aufgeblähten Dudelsack oder durch eine an Gestalt ihm ähnliche runde Schachtel ausdrücken, deren Kucheninhalt sehr enge zusammengepreßt ist. — Ein motorischer Reiz repräsentiert sich durch Bewegungsbilder. So sieht man bei motorischen Gesichtsreizen Papageien, Leuchtkäfer fliegen, Sternschnuppen fallen, weiße Köche herumspringen, bunte Prozessionen durch die Straßen wallen«[1]). Was Vischer an dieser Art von Traumauffassung packen und fesseln mußte, ist klar. Scherner deutete das Walten des »blinden Halbbruders des Genius«[2]) als ein »unbewußtes Versetzen der eigenen Leibform und hiemit auch der Seele in die Objektsform«[3]). »Dieses dunkle Getriebe von Bildreizen läßt sich in ähnlicher Weise am Leben der wachenden Phantasie verfolgen«[4]). »Wenn König Pharao von Scherners Traumdeutung nichts wissen will«, meint Vischer gegen Zimmermann, »so kann ich mich auch auf das taghelle, aufgeschlagene Leben berufen und daran erinnern, daß selbst ein ganz gewöhnlicher gesunder Bauer von buckligen Bergen, verzwergten, kropfigen, warzigen Bäumen spricht, daß er heute noch die Gestalten nicht ganz los geworden, womit die Phantasie seiner Ahnen die Erscheinungen der rätselhaften Natur belebt, beseelt und sich erklärt hat«[5]). Wir schauen die Dinge nicht nur an; wir schauen uns in sie hinein. Und wir finden uns selber wieder, unsere eigene Leiblichkeit, in ihnen und an ihnen.

Ausdrücklich bemerkt muß jedoch werden, daß ein »wahrhafter Seelen-

---

hin, den es zu seiner gelungensten Jugendschrift »Die Traumphantasie« 1875, anregte. In diesem kleinen Buch, das von Fr. Th. Vischer besprochen wurde (Kritische Gänge, IV. Band, Seite 459 ff.), hat Scherner eine ausführliche Würdigung erfahren.

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 13 f. 2) Ebenda.

3) A. a. O. Seite VII. 4) A. a. O. Seite 15.

5) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 456. — Vischer erinnert an C. C. Hense, Poetische Personification in griechischen Dichtungen mit Berücksichtigung lateinischer Dichter und Shakespeares 1868.

kontakt mit dem Objekte«[1]) durch das Bisherige noch keinesfalls erreicht ist. Die Vorstellung erweitert und vertieft die Empfindung. Sie erweitert sie »insofern, als hiemit eine besondere Bildempfindung entsteht, welche rein als solche ohne sichtbares Objekt, andrerseits aber auch in und mit der Wirklichkeitsempfindung auftreten kann (Vorstellung von Selbstmotionen)«. Sie vertieft sie »insofern, als sie hiemit aus der bloß formalen Beziehung, resp. Trennung in die Erscheinung, in ihr Inneres zu dringen im Stande ist«[2]). Dieser letzte Satz verdient unsere ganz besondere Beachtung. Die Empfindung beruht also auf einer formalen Beziehung oder Trennung; damit wird sie als vortheoretisch charakterisiert. Als ruhige Zuempfindung schlägt sie eine Brücke vom Subjekt zum Objekt, vom Ich zum Nichtich; als bewegte Nachempfindung streicht sie vom Subjekt aus über das Objekt hin, legt sie die Formen des Ich gleichsam an die Formen des Nichtich an. Die hinzutretende Vorstellung umgreift den Gegensatz; sie kennt keine absolute Trennung und hebt das Beziehungsmäßige in sich auf. »Die Vorstellung ist eine Mischerin. In ihrem weichen Elemente fließen die Weltgegensätze, Ruhe und Bewegung, Ich und Nichtich zu einem rätselhaften Ganzen zusammen«[3]). Die Zuempfindung vertieft und verdichtet sich »zu einer ruhigen, zuständlichen Einempfindung« und ebenso schleicht sich die Nachempfindung auf eine bewegte, willensmäßige Weise in die Formen des Gegenstandes.

Nun macht Robert Vischer den letzten Schritt. Jener »wahrhafte Seelenkontakt mit dem Objekte« wird hergestellt. Das Vermögen der Bildvorstellung ist der lebendige Besitz eines ganzen Menschen, der »das Gebiet der Erfahrung, der Bildung durchwandert« hat[4]). »Er gürtet sich mit all seinem anspruchsvollen Selbstgefühl; ein unstillbarer Drang nach Lust, nach Selbsterhaltung und Selbstverstärkung treibt ihn.« Aber dieses »Selbstgefühl, rein als solches, ist eine dumpfe unfruchtbare Regung, welche von selbst aus sich herausstrebt und nach einem korrespondierenden Gegengefühle verlangt. Der Mensch erhebt sich erst an seinem Nebenmenschen zu einem wahren Gefühlsleben. Die Naturliebe zur Gattung ist es allein, welche mir eine vollkommene geistige Versetzung ermöglicht; bei ihr fühle ich nicht nur mich selbst, ich fühle zugleich auch das Gefühl eines anderen Wesens«[5]).

Es ist ein vollkommen neues Moment, das hier zu der Bildvorstellung

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 18.
2) A. a. O. Seite 15 f.
3) A. a. O. Seite 16.
4) A. a. O. Seite 18.
5) A. a. O. Seite 18 f.

hinzutritt: ein Moment, dessen Hervorhebung eine grundsätzliche Absage an allen ästhetischen Formalismus (nicht bloß an Robert Zimmermann und seine Schule, auch an Konrad Fiedler und den kühlen Klassizisten Adolf Hildebrand) bedeutet. Vor dem konkreten Kunstgebilde ist sich Robert Vischer später noch klarer geworden, worum es sich eigentlich handelt. »In jedem Kunstverhältnis wirkt Etwas wie Liebe, ein dunkler, aber sehr positiver Trieb der bildlichen Vereinigung mit andren Wesen, dabei ein unbewußtes Suchen nach dem wahlverwandten Urbild«[1]). Von solcher Versenkung des eigenen Selbstgefühles in ein Anderes zeugt auch jener feuchtkräftige »Erdgeruch«, den das Bildwerk des Künstlers bisweilen ausströmt. Die Untersuchung steht hier an einem Punkte, an welchem sie behaupten darf: die Bildvorstellung ist durchpulst von warmem rotblütigem Leben.

Man sollte nun meinen: eine reine restlose Verschmelzung von subjektivem Selbstgefühl und objektiver Vorstellung könnte »nur zu Stande kommen, wenn die letztere wiederum einen Menschen enthält«[2]). Daran ist gewiß vieles richtig. »Ich werfe mein Herz nicht in Einen Topf mit einem Kieselbatzen; wo kein Leben ist, — nun wohl, da vermiß' ich es eben«[3]). »Jede nicht lebendige Objektsform« wird also doch wohl »aus der Welt des Gefühles verbannt« und schließlich an die vortheoretische »Empfindung« oder gar gleich »an das abstrakte Denken verwiesen« werden müssen[4]). Und dennoch! Das Gefühl selber protestiert dagegen.

Wer keinen Ausweg sieht, der hat die Eigentümlichkeit der Bildvorstellung nicht verstanden. Hat sie nicht bereits den Gegensatz von Ich und Nichtich zu einem bloß relativen herabgesetzt! Es besteht also doch wohl die Möglichkeit, »unsere eigene Form einer objektiven Form zu unterschieben und einzuverleiben, ungefähr wie die Moosjäger sich in einen Jagdschirm verkriechen, um den Wildenten ungesehen beizukommen«[5]). Dieses Unterschieben und Einverleiben beruht auf der Konstitution einer bruchlosen Ganzheit. Der Begriff solcher Ganzheit macht es unmöglich, daß die Inhaltlichkeit unseres Selbstgefühles von der Verschmelzung ausgeschlossen bleibt: sie wird also in die Bildhaftigkeit des Gegenstandes mit hineingeschaut. Wo wir Menschlichkeit und Lebendigkeit vermissen, da »stellen wir uns die tote Form wie etwas Lebendiges vor«. »Es ist unsere Persönlichkeit, welche wir supponieren.«

1) Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst. Studien zur Kunstgeschichte 1886, Seite 275. 2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 19.
3) A. a. O. Seite 20. 4) A. a. O. Seite 19. 5) A. a. O. Seite 20.

»Ich traue also der leblosen Form mein individuelles Leben zu, wie ich dasselbe mit Recht einem persönlichen, lebendigen Nichtich zutraue. Nur scheinbar behalte ich mich selbst, obgleich das Objekt ein Anderes bleibt. Ich scheine mich ihm nur anzubequemen und anzufügen, wie Hand in Hand sich fügt und dennoch bin ich heimlicher Weise in dieses Nichtich versetzt und verzaubert« [1]).

Robert Vischer bezeichnet diesen ich-gefüllten Vorstellungsakt als »Einfühlung«.

Damit sind wir bei dem Haupt- und Zentralbegriff der Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angelangt. Wir halten inne und prüfen: ist unsere Auffassung von dem unpsychologischen Charakter dieses Einfühlungsbegriffes berechtigt?

Robert Vischer fußt auf dem Boden der Erfahrung. Diese Grundlage ist der Psychologie und der Philosophie gemeinsam. Vischer geht davon aus, daß unsere subjektive Existenz den objektiven Gegenständen gegenübersteht und an sie herantritt. Auch dieser Punkt ist noch keinesfalls entscheidend; denn sowohl die Psychologen wie die Kantianer befinden sich zunächst in dieser Situation und bauen auf sie auf. Vischer sucht das Zustandekommen eines Faktums zu klären: um einen Akt handelt es sich, um einen Vollzug. Noch immer nicht trennen sich die Wege. Nun aber: die Transzendentalphilosophie fragt nach dem Prinzip solchen Vollzuges, nach seiner Regel, nach seiner Möglichkeit, nach seinem Recht, oder wie man es sonst immer formulieren mag. Aus eigener Kraft erhebt sich hier das trennende Erkennen über sich selbst und stellt seiner »Wirklichkeit« als dem »Einen« ein »Anderes« gegenüber. Dieses »Andere« macht fortan das philosophische Untersuchungsfeld aus. Die Psychologie dagegen bleibt dem »Wirklichen« getreu; sie ist eine »Tatsachenwissenschaft«. Hier scheinen die Pfade gründlich auseinanderzulaufen. Und Robert Vischer? Hat er sich nicht doch dem psychologischen Ziele zugewandt?

Vor der abschließenden Beantwortung dieser Frage wäre zu wünschen, daß der gesamte Gehalt der bisherigen Untersuchung aufgerufen, zusammengefaßt und gesammelt in das Bewußtsein treten möchte.

Was philosophisch angestrebt wird, muß außer Zweifel stehen. Es ist selbstverständlich jene transzendentale Mitte, jene aus der Ebene der Sachen herausgedrehte prinzipielle Verknotigung von Sachlichkeit: ein Aufgabenfeld, das Kant begründet und Hegel

1) A. a. O. Seite 20.

vollgegenständlich auszubauen versucht hat. Wir fühlen uns als Schüler und Nachfahren von beiden. Insbesondere aber wünschen und hoffen wir, daß der welthafte Zusammenhang von Fragwürdigkeiten, den Hegel zum ersten Male gebändigt hat, sich zum anderen Male schlösse und ründe. Arbeit in diesem Sinne und nichts anderes heißt uns: Philosophie.

Es wird nur recht und billig sein, wenn wir eifersüchtig darüber wachen, daß aus dem kosmischen Gefüge dieser Philosophie nicht ganze Problemgruppen herausgelöst und als unphilosophisch bezeichnet werden, einfach deshalb, weil ihr Gegenstand notwendig von einer Struktur ist, welche ihn dem Gegenstand der Einzelwissenschaft zum Verwechseln ähnlich erscheinen läßt.

Merken wir, daß eine bestimmte Redeweise das Zustandekommen einer solchen Verwechslung erleichtert, so werden wir diese Redeweise ablehnen. Dies ist nun mit einer Terminologie der Fall, die vom Neukantianismus gerade in der Epoche seiner letzten logischen Reife [1]) geschaffen wurde: einer Terminologie, die mit dem Besten eng zusammenhängt, das wir dieser logischen Bewegung überhaupt verdanken, die aber gleichzeitig von einer solch einseitigen Zuspitzung der philosophischen Fragestellung auf die Wissenschaftslehre Zeugnis ablegt, daß sie als eine jener »Taten« zu betrachten ist, die den »Gang« der Philosophie ebenso zu »hemmen« vermögen wie ihre Fehlzüge, ihre Irrtümer, ihre »Leiden«. Ich meine die Gepflogenheit Wilhelm Windelbands und seiner Schüler: jegliche philosophische Bemühung, welche irgendwie die komplexe Sache als solche angeht oder anzugehen scheint, in Bausch und Bogen als »psychologisch« zu bezeichnen.

An diese höchst bedenkliche Gepflogenheit klingt unsere obige Fragestellung selber noch an, insoferne sie absichtlich im Sinne des Neukantianismus zugespitzt wurde. Wir müssen sie modifizieren. Und zwar aus folgenden, sich aus den bisherigen Ausführungen mit Leichtigkeit ergebenden Gründen.

Halten wir an dem neukantischen Sprachgebrauch fest, dann müssen die Vertreter jener gesamten »irrationalistischen Nebenströmung« der Philosophie, von welcher die ersten Abschnitte [2]) der vorliegenden Abhandlung sprechen, Psychologen genannt werden. Damit ist gesagt, daß sie sich an Bewußtseinserscheinungen oder -leistungen auf eine Art und

1) Vgl. Abschnitt 2 dieser Abhandlung. Logos XIV, Seite 319.

2) Logos XIV, Seite 301 ff. und Seite 306 ff.

Weise denkend heranmachen wie der Botaniker an eine Pflanze oder der Geologe an einen Stein. Möglicherweise ist das vollkommen richtig. Ich habe die innigen Beziehungen zwischen Irrationalismus und Einzelwissenschaft aufzuzeigen und zu verstehen versucht: wie sollte es da nicht naheliegen, daß sich der irrational-bewegte und von dem philosophischen Theoretizismus grundsätzlich unbefriedigte Forscher in verzeihlichem Irrtum zu einer einzelwissenschaftlichen Denkmethode flüchtet. Bei Fr. Th. Vischer und bei Dilthey ist dies in der Tat bisweilen der Fall. Aber wir sind deswegen doch noch lange nicht berechtigt überall dort, wo die erkenntnistheoretischen Vorbehalte nicht ausdrücklich gemacht und in das Irrationale hineingetragen werden, wo die transzendentale Grundtrennung von Gegenstand und Gegenständlichkeit nicht vor-urteilsmäßig festgelegt und als eine grundsätzliche Einundandersheit aufmontiert ist — von Psychologie zu sprechen. Hier ist Vorsicht am Platz; und gerade von Denkern, die auf dem Boden des Kritizismus stehen und Irrationales zu fassen vermögen, wäre sie zu erwarten. Es ist einfach falsch, daß überall dort, wo es sich (um auf ästhetischem Gebiete zu bleiben) um die runde, bruchlose Ganzheit der Dinge handelt, eine »Sache« vorliegt, die mit jener »Sache«, an welche der Botaniker oder der Geologe herangeht, gleich gesetzt werden kann. Wer ein für alle Male dieser Ansicht ist, der weiß eben nur um jene heterothetisch-konstituierte, kausal-durchgriffene, beziehungsmäßig-zusammengesetzte »Wirklichkeit«, in welcher der Naturforscher seine Entdeckungen macht — und nun bleibt ihm freilich, insoferne er der Einzelwissenschaft entgehen möchte, nichts anderes übrig, als sich mittels einer abermaligen, das faktische Urteilen übergipfelnden Syn-thesis über diese »Wirklichkeit« hinauszuheben. Für den Aesthetiker dagegen handelt es sich um eine das trennende Erkennen ergänzende Erfahrungsweise, deren Prinzipien noch kaum erforscht sind. Er gelangt zu dem Begriff einer bildhaft geschlossenen Ganzheit und trifft damit eine Bewußtseinsleistung, welche den gewußten Gegensatz zwischen Gegenstand und Gegenständlichkeit anschauend umgreift! Welche die Kluft zwischen der »Wirklichkeit« und dem »Sinn«, der »Regel«, dem »Prinzip«, der »Möglichkeit« usw. auffüllt und das Verschiedene zusammenschmilzt! Es ist hier nicht *möglich*, bloß von der »Beziehung auf« die Sache zu reden; hier *muß* die »Sache selber« in Frage stehen! Der Begriff der Ganzheit bringt es mit sich! — Und das wäre unter allen Umständen Psychologie? Damit stempelt man ja Jeden zu einem Einzelforscher,

der es unternimmt, die Philosophie zur Erfassung des Vollgegenständlichen reif zu machen! Damit heißt man ja gerade Diejenigen Wirklichkeitswissenschafter, die über die bloße theoretische »Wirklichkeit« hinausgehen!

Worauf beruht also die Verwechslung? Sie beruht darauf, daß die transzendentale Achsendrehung nur in theoretischer Hinsicht, d. h. als theoretische Gegenständlichkeit an die Grenzen des Gegenstandes (bzw. über seine sogenannte Wirklichkeit hinaus) führt. Geht der Philosoph noch einen Schritt weiter: macht er nicht bloß eine einseitig-logische, sondern eine ganze Achsendrehung, die ihm volle Gegenständlichkeit gewährleistet — dann zeigt es sich, daß diese volle Gegenständlich»keit« mit dem Gegen»stand« des vorphilosophisch-naiven Denkens und Anschauens (d. h. mit dem empirischen Gegenstand) wieder zusammenfällt. Wird dieser Prozeß in seinem Verlaufe systematisch vorgeführt und Schritt für Schritt vollzogen, wird überall der Finger auf die Tatsache gelegt, daß der transzendentalphilosophische Ansatz nicht in Vergessenheit geraten ist, sondern vielmehr weiter- und zu Ende geführt wurde —, dann wird es sich natürlich Niemand einfallen lassen, von einem unkritischen Psychologisieren zu reden. So bei Hegel. Handelt es sich aber um keinen Voll-Systematiker, sondern um einen Aesthetiker, der von vornherein auf jene irrationale Seite von Gegenständlichkeit losgeht, die ihn einzig und allein interessiert — dann wird eine irrige Einschätzung seiner Leistung in der Tat schier unausbleiblich sein. So bei Robert Vischer [1]).

Die Tatsache, daß Vischer nicht ausdrücklich nach Prinzip und Regel seiner »ich-gefüllten Bildvorstellung« fragt, vielmehr sich gleich auf den Gegenstand selber wirft, genügt uns also durchaus nicht, um ihn für einen Psychologen zu erklären. Wir wissen, daß auf irrationalem Gebiete das Eine und das Andere zusammenfällt; dies zwingt uns zur Vorsicht.

Aber diese Vorsicht tut in jeder Hinsicht not. Nicht alle Irrationalisten lassen die psychologischen Bindungen hinter sich. Wir haben Dilthey

1) Für einen Religionsphilosophen, der lediglich Religionsphilosoph ist, besteht mutatis mutandis die nämliche Schwierigkeit. So galt Rudolf Otto lange Zeit für einen Psychologen und hielt sich wohl selber dafür. Handelt es sich doch für ihn nicht um die Gegenständlichkeit des Heiligen, sondern um das Heilige selbst! Aber in dieser irrationalen (religiösen) Sphäre fallen eben Möglichkeit, Sinn, Regel und Sache zusammen. Man kann es auch so ausdrücken: Gott wäre nicht »möglich«, wenn er nicht substantiell-existierte. Deshalb hat es keinen Sinn von seinem »Sinn« zu reden. — Insoferne Otto das weiß, ist er kein Psycholog, sondern bahnbrechender philosophischer Irrationalist wie Robert Vischer. — Vgl. meine Bemerkungen zu dem Buch »Das Heilige«, Logos XIV, Seite 97 ff.

und den späteren Fr. Th. Vischer einer kritischen Betrachtung unterworfen und einen gewissen Mangel an letzter grundsätzlicher Klarheit festgestellt. Ist Robert Vischer in der Tat mit mehr Recht vom Psychologismus freizusprechen als sein Vater? Dürfen wir das auf Grund des Gedankenganges, welchen er in seiner Untersuchung »Ueber das optische Formgefühl« angestellt hat, und den wir bis zur Festlegung des Hauptbegriffes wiedergaben, mit gutem Gewissen behaupten? — Ich sage: ja.

Wie weit sich auch immer das Aufgabenfeld der Psychologie erstrecken mag, sie bleibt eine Einzelwissenschaft, die an gegebenen Objekten bestimmte Sachverhalte zu erkennen trachtet. Dabei bedient sie sich verschiedener Methoden. Sie verfährt rational-erklärend, d. h. sie sucht Wirkungen aus Ursachen abzuleiten. Sie verfährt beschreibend, d. h. sie deutet auf Fakten hin, hält sie in Gedanken fest, erzählt davon, macht sie allgemein bemerkbar. Sie verfährt experimentierend, d. h. sie arbeitet die beiden genannten Methoden ineinander: sie stellt das Experiment auf Grund von rationalen Erwägungen an, sie beschreibt es, sie zieht Schlüsse daraus.

Robert Vischer bedient sich keiner dieser Methoden; er geht überhaupt nicht spezialwissenschaftlich vor; sein Objekt ist kein »Objekt, an welchem sich bestimmte Sachverhalte erkennen lassen«. Er sprengt den Bereich der Psychologie. So wenig das Auge, von dem er ausgeht, jenes zu zergliedernde und auf eine bestimmte Weise, unter bestimmten Gesichtspunkten, wieder in Gedanken synthetisch aufzubauende »Auge« ist, »an welchem« sich die Physiologie zu schaffen macht — so wenig ist die Seele, von der wir in seiner Untersuchung lesen, jene »Seele«, »mit welcher« die Psychologie experimentiert, deren Leistungen sie beschreibt, deren Aktionen sie erklärt. In beiden Fällen handelt es sich um ein viel Umfassenderes. Was Vischer am Auge interessiert, das ist gerade nicht das Auge als solches — sondern die bruchlose Ganzheit seiner organischen Gestalt und einer bildhaften Anschauungsleistung der Seele. Und was ihn an der Seele fesselt, das ist nicht die Seele als eine subjektive (innerliche) Bewußtseinsfülle, die nun irgendwie zum objektiven Gegenstand einer wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis gemacht wird, nicht die Seele »in einer Eigenschaft« — sondern wiederum die bruchlose Ganzheit und das innige Einigsein eben dieser Bewußtseinsfülle mit der Welt. Die Weltseele der Seele — das ist sein »Gegenstand«!

Als »Weltseele der Seele« bezeichnet Jean Paul die Phantasie [1]). Das

[1]) Vgl. Ueber ästhetische Naturbetrachtung, Seite 195.

ist im Sinne Robert Vischers gesprochen, dessen Untersuchung in der Tat, wie wir noch sehen werden, in Ausführungen über die Künstlerphantasie gipfelt. Diese Ausführungen können keine psychologischen sein; denn die Leistung, welche sie betreffen, ist von welthafter Ursprünglichkeit. Gerade weil »die Kunst den transzendentalen Standpunkt zum gemeinen macht«, wie Fichte unübertrefflich-schlagend gesagt hat [1]), wird es sich für einen Forscher, der ausdrücklich den geheimnisvollen Indifferenzpunkt von Transzendenz (Seele) und Wirklichkeit (Nervenzentrum) in Frage stellt, unter allen Umständen um ein Seitenstück (besser: um eine Ergänzung) zum »transzendentalen Subjekte«, zum heterothetisch »sich setzenden Ich« handeln müssen. »Auch von der Kunst herkommend«, sagt Vischer selbst, »begegnet man dem Philosophen Fichte« [2]).

Die Psychologie ist eine Wirklichkeitswissenschaft wie die Physiologie. Kann man behaupten, daß der Gegenstand von Vischers Untersuchung »wirklich« sei? Vischer ist Empirist, aber er ist kein Realist. Jenes »Ganze«, welches die Bildvorstellung seiner Ansicht nach leistet, ist nichts Reelles im naturwissenschaftlichen Sinn. Er sagt es selbst: »Die Vorstellung hat nicht die Deutlichkeit, aber auch nicht die Blendungen der Wirklichkeit« [3]). »Blendungen« bestimmen den Blick, halten ihn beim Einen fest, lassen ihn das Andere davon unterscheiden. Die Vorstellung hingegen ist eine wesentlich atheoretische Leistung; theoretisch ist sie nur insoferne, als sie Empfindung und Feststellung von Wirklichem in sich befaßt. Wenn sie nun aber ein Mehr-als-Wirkliches, ein Ideales, leistet: wie dürfte der Akt solcher Leistung selber »für sich« als real bezeichnet und dem Geleisteten gegenübergestellt werden, nachdem der Effekt doch eben gerade auf einer ungebrochenen und untrennbaren Ganzheit beruht! Wer hier abermals ein »wirkliches« (letztlich organisches) Eines von einem »unwirklichen« (geistigen) Anderen abtrennt, der zeigt, daß er Vischer grundsätzlich mißverstanden hat. Die Psychologie muß diese Trennung machen; Vischers Problem dagegen besteht gerade in der philosophisch-ästhetischen Notwendigkeit, das trennende Erkennen zu »ergänzen« und seine Leistung in einem transpsychologischen Ganzen aufzuheben! Bedenken wir die philosophische Zeitlage, in welcher er seine Ideen formulierte —

1) Fr. Th. Vischer zitiert diesen Satz an bedeutungsvoller Stelle. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 456 (Schluß des Symbol-Aufsatzes).

2) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 471.

3) Ueber das optische Formgefühl, Seite 16.

hier eine das rational-irrationale Erbe des Deutschen Idealismus spezialwissenschaftlich neubearbeitende Psychologie; dort ein noch unvollkommener, im Prinzip theoretizistischer Neukantianismus — dann werden wir in Erinnerung an einen bekannten Ausspruch Jacobis sagen dürfen: Robert Vischer mußte es mit den Psychologen halten, um sein Problem überhaupt einmal zu stellen; aber er konnte kein Psychologe bleiben, nachdem er es gestellt hatte. Ich wiederhole: sein Problem sprengt den Bereich der Psychologie.

Nun ist gar nicht zu leugnen: auf gutem Wege die Grenzen der Psychologie zu sprengen, sind auch Fr. Th. Vischer und Dilthey. Der Fortgang von der zergliedernden und erklärenden zur beschreibenden Psychologie, und darüber hinaus zur Strukturpsychologie, bedeutet ja nichts anderes als ein unaufhörliches Bemühen, irrationale Bewußtseinsleistungen nicht zu übersehen und der Seele im vollen Umfang ihrer Welt-Erfahrung nahezukommen. Aber Robert Vischer hat doch noch einen höchst bemerkenswerten Schritt über sie beide hinausgemacht und — wenigstens auf ästhetischem Gebiet — Einsichten vorweggenommen, die erst heute dämmern.

Freilich — von jenem gereinigten Begriff der transzendentalen Synthesis, der im vorigen Abschnitt andeutungsweise entwickelt wurde, geht er nicht aus. Aber zu diesem Quellpunkt einer reinen theoretischen Erfahrung war auch der Neukantianismus im Jahre 1873 noch nicht vorgedrungen. Man befand sich erst auf dem Wege dahin: jene »erste Etappe« war erst zurückgelegt, die zu einer abermaligen Zentralstellung des Subjektes führte; das »zweite Stadium«, das Stadium des Kritizismus, stand vor der Tür. Jedoch, insoferne Robert Vischer nun eben mit dem ichhaften menschlichen Bewußtsein begann und dessen organisch-vermittelte Leistung untersuchte, stand er den Kantianern seiner Zeit — ich denke an Helmholtz und den erst damals zu seiner vollen Wirkung gelangenden Schopenhauer — doch gewiß näher als sein Vater, für dessen Objektivismus der Ausgang von Subjekt nur eine bestimmte Phase seiner Entwicklung bedeuten konnte [1]). Was dieser Auffassung im Wege steht, ist sein Irrationalismus, der freilich nur allzuleicht verkannt und (ich habe gezeigt, auf Grund welcher Verwechslung) als Psychologismus gedeutet wird. In Wahrheit ergänzte Ro-

1) Vgl. meine Besprechung der Neuausgabe der Kritischen Gänge, Zeitschrift für Aesthetik XVIII, Seite 534. Ich zeige hier, daß Fr. Th. Vischer bereits im zweiten Stück seiner Selbstkritik (1873) den im ersten Stück (1866) geforderten kantianisierenden Anfang wieder aufgegeben hat.

bert Vischer den in seinem ersten Stadium sich befindenden theoretizistischen Neukantianismus nach der ästhetisch-irrationalen Seite hin. Und zwar grundsätzlich.

Ich habe Stellen seiner Schrift hervorgehoben, aus denen sich erkennen läßt, daß Vischer das Wesen des Rationalen, wenn auch nicht mit logischer Abstraktion, so doch immerhin mit bemerkenswerter Klarheit erfaßt hat. Bis in die vortheoretische Empfindung hinein verfolgt er ein trennendes Feststellen von Wirklichkeit. Es ist die kantische Syn-thesis, die dem zugrunde liegt. Sie unterscheidet das Eine vom Anderen und verbindet so beides auf eine theoretische Weise. Wenn wir uns als ein Subjekt einem Objekt, als ein Ich einem Nichtich, getrennt gegenüberstellen und denkend verbinden, so handelt es sich um ihre Leistung. Vischer geht davon aus, insoferne er gleich am Anfang an jenes »Sehen« erinnert, das »wie der zielende Schütze« etwas Bestimmtes fixiert. Aber er ist sich auch von Anfang an klar bewußt, daß die ganze Leistung des Sehens mit diesem »abstrakten Zwecksehen« allein noch nicht erledigt ist. »Sehen« heißt auch »das breite, unpointierte Vordringen zum Ganzen der Erscheinung, das einfache Aufnehmen des sich darstellenden Bildes.« Damit ist das Theoretische in ein Atheoretisches eingebettet. Denn: »Bei näherer Selbstbeobachtung findet sich«, daß im zweiten Falle »der Akt des punktuellen Blickes allerdings mitwirkt« und zwar im Sinne einer »Verschmelzung« [1]).

Enthält nicht diese Verschmelzung eines aus dem Zusammenhang (vortheoretisch, aber doch immerhin vortheoretisch) herausgelösten Bestimmten mit einem Ganzen, das Vischer als »träumerischen Schein« bezeichnet, bereits dasselbe Problem, das dann später über die Bestimmtheit der Persönlichkeit hinaus als Einfühlung in das Nichtich auf Grund einer bildhaften Ganzheit gelöst wird? — Allerdings, auf der ichlosen Stufe der Sinnlichkeit zu beginnen, wenn es sich doch um die »höhere Synthesis« handelt: das ist eine Methode, welche wohl Manchen vor den Kopf stößt, der für das Problem als solches Verständnis hat und seine Förderung begrüßen würde. Gerade die getreuen Hegelianer werden sich leicht beleidigt fühlen und Vischer zum mindesten für einen philosophischen Grobian halten. Dennoch! Wir dürfen zweierlei nicht vergessen. Einmal, daß zwischen Hegel und unserem Aesthetiker, der aus dem Neunzehnten

1) Ueber das optische Formgefühl, Seite 1.

Jahrhundert keinesfalls hinwegzudenkende Ludwig Feuerbach steht. Dann — und das ist noch viel bedeutungsvoller, als jenes historische Faktum —, daß es sich doch auf jeden Fall um die irrationale Ganzheit von Sinn und Seele, von Ich und Nichtich, handelt! Von einer solchen »Ganzheit« kann nur gesprochen werden, insoferne man sie über das bekannte »Eine und Andere« umgreifend und gestaltend hinauswachsen läßt, gestützt auf das unwiderlegliche Bewußtsein ihrer beständigen Erfahrung. Welche »Seite« man da nun in den Vordergrund stellt: die sinnliche oder die seelische, den komplexen Sachverhalt oder das transzendentale Bewußtsein, das wird wohl lediglich eine Frage des Aufbaues sein. Ob Vischer »von unten« anfing oder »von oben«: was ihn beschäftigte, war prinzipiell so beschaffen, daß er weder auf das Eine noch auf das Andere verzichten konnte. Hätte er sich auf die organhafte Sinnlichkeit beschränkt, dann wäre er als Physiologe zu bezeichnen. Aber dann hätte er vielleicht Wissenswertes über die Muskelbewegungen am Auge oder über die Vorgänge im nervus opticus beim Malen oder beim Kunstbetrachten herausgebracht — nimmermehr jene sinnlich-seelische Ganzheit des Bildes! Hätte er sich auf das seelische Bewußtsein beschränkt, ohne das Prinzip der rationalen Erkenntnis zu fassen, hätte er vielmehr das Bewußtsein selber trennend-erkennend untersucht, dann wäre er als Psychologe zu bezeichnen. Aber dann wäre er gleich Fechner unentrinnbar beim psycho-physischen Parallelismus gelandet — d. h. er wäre gleichfalls nicht zu jener irrationalen Ineinsgestaltung vorgedrungen, die doch für sein »human gebildetes Bewußtsein« eine unwiderlegliche Tatsache war! So aber hielt er sich als Empiriker auf den Spuren Fichtes. Durch und durch ein Erfahrungsmensch, ging er nichtsdestoweniger im Geiste des Deutschen Idealismus an sein Problem heran.

Und das Ergebnis? Wir erklären unumwunden: der von Robert Vischer als »Einfühlung« bezeichnete seelische Akt ist eine rational-irrationale Mischleistung und ein erster bedeutsamer Versuch, jene aus den Prinzipienkämpfen des Deutschen Idealismus bekannte »höhere Synthesis« auf breitem Erfahrungsgrunde philosophisch zu fassen. Unser Ich ist sich verstandesmäßig bewußt, daß es dem Nichtich gegenübersteht und von demselben getrennt ist. Nichtsdestoweniger konstituiert die Bildvorstellung eine bruchlose, irrationale, unwirkliche und scheinhaftige Ganzheit. Das Ich hat das Nichtich bildhaft im Bewußtsein; insoferne besteht keine absolute Trennung mehr. War das trennende Erkennen

das theoretische, so ist dieses Ganz-Haben das ästhetische »Prinzip«. Aber dieses ästhetische Prinzip baut seine organisch-geschlossenen Gestalten keinesfalls auf eine abstrakte, kühle und rein-formale Weise. Das ist unmöglich. Form und Inhalt: diese Heterothesis ist in der Bildvorstellung notwendig aufgehoben. Und noch mehr! Im Begriff des Ganzen liegt, daß nicht bloß die rationalen, sondern auch die außerästhetisch-irrationalen Elemente, welche unsere ichhafte Persönlichkeit allenfalls noch füllen, in den Organismus des »Bildes« mit-hinein-gestaltet werden. Nun können wir nicht bloß seine »Lineaturen nachziehen« (ein vortheoretisches trennendes Erkennen), nicht bloß sein »Ensemble« befinden, vorstellen und bewußt genießen (Stufen von ästhetischer Anschauung) — es ist auch »etwas wie Liebe dabei«. Unsere substantielle Individualität vermählt sich mit dem Wesen des Gegenstandes. —

Diese Interpretation betrifft die Sache Robert Vischers. Auf den psychologisch klingenden Terminus »Einfühlung« kommt ihr sehr wenig an. Und sie erblickt die schönste Bestätigung ihrer Richtigkeit darin, daß Vischer ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation Gelegenheit nahm, seine Grundgedanken noch einmal zu entwickeln, in einer anderen Form, und mit vollständigem Verzicht auf den von ihm geprägten Ausdruck. — Diese zweite Arbeit, der Aufsatz »Der ästhetische Akt und die reine Form« ist nunmehr heranzuziehen und sozusagen nachträglich in die Hauptschrift einzufügen.

Vischer geht hier nicht vom Sinnesorgan (vom Auge) aus, sondern vom Ich. Dieses Ich ist nicht nur ein theoretisches Subjekt, das »bloße Wahrnehmungen macht, mit dem Auge sieht und im Hirne Notiz davon nimmt«[1]). Es ist auch ein ästhetisches Ich und eine Persönlichkeit. Ein ästhetisches Ich ist es, insoferne es »vorstellt«. Wie es eine Selbsterkenntnis gibt, so gibt es auch eine Selbstvorstellung. Beides zusammen macht unser Selbstbewußtsein aus, mit welchem wir an die Dinge herangehen. Wie die helle Auffassung derselben ein »ich denke« begleitet, so begleitet ihre ganze Auffassung ein »ich stelle mich vor«.

Nun versucht Vischer das Ich der Selbstvorstellung sozusagen »für sich« herauszuarbeiten. »In mir ist noch einmal einer, welcher, eben weil er rein vorgestellt und weil er zugleich rein vorstellender Natur ist, als Ideal dasteht und als Ideal handelt. Er ist gesund und wohlgetan, er bewegt sich und handelt im Schwung und unverkürzt, er stolpert nicht und wenn er's tut, so tut er's im Spaß; er kann sich proteisch verwandeln, elastisch zusammenziehen, ducken, winden, strecken und ausbreiten; er

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455.

kann schwimmen und schweben und fliegen wie ein Fisch und Vogel. Er ist der Gott in uns. Er ist unser moralisches Muster und Vorbild, unser Gewissen. Er ist und gibt die ästhetische Norm, die Schönheit. Er bläst die Schranken hinweg, die uns von dem Anderen, dem Nichtich, trennen; er schmiegt sich ihm an, durchfühlt und versöhnt es mit sich und allem Uebrigen. Ihm verdanken wir die rätselhafte Lust und Kraft zur Symbolisierung, zur Vergleichung des nächsten Besten mit dem nächsten Besten. Und so repräsentiert und beweist er die geistige Einheit der Welt«[1]).

Hervorgehoben muß werden, daß diese Selbstvorstellung Anschauung und Denken in sich befaßt. »Unsere unmittelbare Sinnestätigkeit und unsere Reflexion sublimiert und sammelt sich schließlich zu dem Bilde, zu der Selbstvorstellung eines freien, gereinigten, vom Stoffe entbundenen Ich«[2]).

Nur um der theoretischen Klarheit willen spricht also Vischer von dem idealen Ich im realen Ich: das ideale Ich ist das ganze; es umgreift den Gegensatz. In der Dissertation hatte er sich weniger »verständlich« ausgedrückt und war zu dem leicht mißzudeutenden Begriffe der Einfühlung gelangt. Hier trennt er schärfer; er spricht von einem »einen« und einem »anderen« Ich. Dies gestattet ihm, seine Ansicht nicht bloß beschreibend zu entwickeln, sondern den rational-irrationalen Akt des »Einfühlens« geradezu zu erklären. Nämlich aus einer Verwechslung des einen Ich mit dem anderen.

An dreierlei Funktionen von steigender Bedeutsamkeit wird diese Verwechslung aufgezeigt.

Erstens. Ich und Nichtich stehen sich einfach »gegenüber«. Nun handelt es sich nicht bloß um ein erkennendes Subjekt, sondern um ein ganzes Ich, bei welchem Sinn und Seele in Eins gestaltet sind, zugleich. In der Situation des einfachen Gegenüber verhält sich der Sinn ruhig und aufnehmend. Er ist gewissermaßen nur ein passives Medium, mittels dessen sich die Persönlichkeit still und unbewußt in Bilder hüllt, wie in einen Mantel. Dieser Vorgang ist von einer solchen bruch- und brückenlosen Innigkeit, daß die Persönlichkeit ihr (theoretisch erkannt) subjektives Empfinden mit der objektiven Erscheinung »verwechselt«, d. h. ein dem reellen Ich Angehöriges in das Bild hineinsieht. »Ich spreche z. B. von zornigem Gewitterlichte, schwülem, bangem Helldunkel, nüchterner Tageshelle, wehmütigem Abendschein, seligem Blau des Meeres.«

Zweitens. Ich und Nichtich treten »mit einander« in Beziehung.

1) In der angegebenen Wochenschrift, Seite 455. 2) Ebenda.

Bei einer solchen Aktion bewegt sich der Sinn. Trennend-erkennend erfaßt das theoretische Ich in der Anschauung die »Grenzen der Erscheinung«. Aber »zugleich schweift mein zweites Ich an derselben hin und erfreut sich so des Genusses einer wohlgelungenen Selbstmotion. Dabei scheint mir die Bahn der Linie selbst wie lebendig zu rinnen und zu laufen. Ich verwechsele mich mit derselben. Ich schwinge mich kühn auf und ab an den Umrissen der Berge, auf dem ‚wogenden Gebirg'. Ich folge den eigensinnigen Krümmungen eines Astes und wiederhole sie mir.« »Eine Realisation dieses inneren Beschreibens und Umreißens ist die künstlerische Darstellung. Wie der Beschauer seinen Blick, so bewegt der Künstler Pinsel und Modellierholz« [1]).

Drittens. Ich und Nichtich verschmelzen. Jene Einheit von Sinn und Seele weitet sich nicht bloß zum Bilde auf Grund einer geruhigen Situation und tummelt sich nicht bloß am Bilde auf Grund einer Aktion, sondern es kommt zu einer »zentralen Versetzung«. Damit sind wir wieder bei der »Einfühlung« angelangt.

Wenden wir uns zur Dissertation zurück, so bemerken wir, daß Vischer hier von der Verschmelzung ausgegangen ist. Dies ermöglichte ihm eine Weiterbildung seiner Terminologie. Die »zweite Funktion« wird als »Nachfühlung«, die »erste Funktion« als »Zufühlung« charakterisiert und beschrieben. Wir brauchen nicht weiter darauf einzugehen. —

Anhangsweise und sozusagen lediglich als ein unvermeidliches Akzidenz behandelt Robert Vischer in beiden Arbeiten übereinstimmend die für die theoretizistische Form-Aesthetik so wichtige Ideenassoziation. »Sie knüpft rein nach dem Gesichtspunkte eines Realzusammenhanges ‚andere', nicht gegenwärtige Bildvorstellungen, Gedanken und Lebensgefühle an, welche mit der Formsymbolik zunächst gar nichts zu tun haben« [2]). »Der Mond z. B. kann mich durch Ideenassoziation sentimental berühren, weil er mich an Verliebte erinnert, welche ihn anseufzen und anflöten, weil er das Gestirn der träumenden, tatenlosen Zeit ist« [3]). Es leuchtet wohl ein, daß solche »Erinnerung« vorzüglich ein Geschäft des theoretischen Ich ist, das syn-thetisch vom Einen zum Anderen fortschreitet. Für den »bildnerischen Standpunkt« kann sie »nur von sekundärer Bedeutung« sein [4]). Gleichwohl darf sie nicht übergangen werden; denn ein theoretisch-beziehendes Subjekt ist im Künstlermenschen, ein Einundanderes im Bilde »auf-

1) A. a. O. Seite 456. 2) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.
3) Der ästhetische Akt und die reine Form, Seite 470.
4) Ueber das optische Formgefühl, Seite 27.

gehoben«. Der Aesthetiker wird wieder die »höhere Synthesis«, die Verschmelzung von Ideenassoziation und Einfühlung, zu packen suchen. »Ein berühmter moderner Kolorist findet einmal bei einem Kollegen eine verstaubte, rotgoldene Troddel; er hält sie gegen das Licht und schüttelt sie und nachdem er dies Spiel längere Zeit getrieben, geht er heim und malt — Priester und Kardinäle, welche feierlich, mit dem Festornate bekleidet, in einer dämmernden Halle versammelt stehen. In dieser sinnigen Anekdote haben wir eine höchst merkwürdige Verquikkung von reiner Formsymbolik und Ideenassoziation« [1]).

Ich brauche wohl kaum ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Behandlung des assoziativen Elementes unsere Auffassung von Vischers unpsychologischem ästhetischem Irrationalismus aufs neue bestätigt. —

Nun betreffen die bisherigen Erwägungen eine Ebene, die ebenso unterhalb des Künstlerischen wie des Wissenschaftlichen liegt. Von der Bildvorstellung und selbst von der Einfühlung bis zur Kunstgestaltung ist noch ein ähnlich weiter Weg, wie von dem zerlegenden Betrachten eines Objektes und selbst von dem assoziativen Hin- und Herdenken über dasselbe bis zur Wissenschaft. Vischer zeigt, wie sich »die Idealität der Phantasie herausbildet« [2]). Wie der Wissenschafter trennend-erkennt, um zu erkennen, so ist dem Künstler sein ästhetisches Anschauen Selbstzweck. »Ich fühle, um zu fühlen; das Objekt ist nur Bild, nur Schein und lediglich zum Spielen da. Ich fühle, um das Allgemeine in mir oder in der Welt zu genießen, und diese vorschwebende Vollkommenheit des Alls trägt mich leicht hinweg über die stockenden, schwierigen Einzelgeschicke.« Die Qualität des Formgenusses ist über die körperliche Angemessenheit hinaus ins Geistige, ins Ewig-Weltgültige, ins Kosmisch-Allgemeine gesteigert. »Das selbstgeschaffene, angeborne Urbild ist getränkt mit dem Maßstab einer harmonischen Idee« [3]). »Jedes und Alles ist Vision und Geist geworden.« »Der Dichter besingt die brüderlichen Frühlingslüfte, die seligen Inseln, die ‚schwärmerische' Nacht, den ‚Vater Aether'. Die einzelnen Raumerscheinungen werden zugleich untereinander in einen ähnlichen tragischen Zusammenhang gebracht, wie ihn der Beschauende von den Naturgesetzen fühlt. Ein Geist der Vergänglichkeit scheint sich wie ein wehmütiger Tau auf alle Gebilde zu lagern. Der Baum neigt und schüttelt sein Haupt wie ein müdes Menschenkind. Der ‚zeitgetroffene' Fels staunt empor in die wechselnden Lüfte; doch

---

1) A. a. O. Seite 28. 2) A. a. O. Seite 33. 3) Ebenda.

das ‚verjüngende Licht‘ der ‚ewigen Sonne‘ strömt ‚über das alternde Riesenbild und umher grünt lebendiger Epheu‘« [1]).

Im folgenden Kapitel »Der Phantasiewille« tritt Vischer in stillschweigenden Gegensatz zu Schopenhauer, der den Willen aus der Welt der Kunst verbannt, gibt dem alten ästhetischen Probleme der Nachahmung (Mimesis) eine neue Wendung und führt den Sprung von dem sogenannten Naturschönen zur Kunst auf einen Willensakt zurück. Das etwas kurz geratene (siebente) Schlußkapitel knüpft daran an und handelt von der geistig-technischen Leistung des Künstlers, von der mehr oder weniger bewußten Umbildung, welche er an den Gegenständen vornimmt. »Formbeseelung als seelenvolle Formbildung« — darauf kommt alles an! Nach der Seite der Form betrachtet »stilisiert« der Künstler. Aber schon hier muß von einer »Symbolik des Vortrags« [2]) gesprochen werden und das individuelle Moment, der »Charakter« des Künstlers, ist wohl zu berücksichtigen. Nach der Seite des Inhalts betrachtet »organisiert« der Künstler. Er potenziert die Lebensgestalten, indem er das »ruhige Pathos ihres Seins«, den substantiellen Kern ihrer Existenz zur Erscheinung bringt. Vor allem aber »idealisiert« der Künstler. »Durch dieses geistige Wecken und Durchläutern der organischen Substanz gewinnen die Gestalten einen unendlichen geistigen Hintergrund, einen Schein von Intimität und Seeligkeit. Unser Herz wird unmittelbar ergriffen. Nun erst stehen wir vor der schleierlosen Schönheit. Bisher glaubten wir nur Form und Gestalt zu haben, ahnungslos einer verkappten Idee folgend, jetzt glauben wir nur eine Idee zu haben und vergessen fast den Dank an ihre Repräsentantin, die Form« [3]).

Vor diesen abschließenden Ausführungen spricht Vischer vom Künstler und von der Weltseele der Seele: der Künstlerphantasie. Es ist der schönste Abschnitt seiner Schrift; beinahe Dichtung.

»Ein pantheistischer Hang zu vollkommener Gestaltung liegt bereits im sinnlich unbewußten Leben, aber geweckt und am Einzelnen bewiesen kann er nur dadurch werden, daß die von der Idee der Vollkommenheit überzeugte und begeisterte Seele sich ganz und gar in ihre Sinnlichkeit einströmen läßt.« »Das Wechselverhältnis zwischen Sinn und Seele« ist dann »ein absolutes, so daß kein sinnlicher und kein abstrakter Rest abfällt.« »Man möchte von einem seelenvollen Auge und einer augenhaften Seele sprechen.« »Das eigentümliche Talent des Künstlers« beruht »auf dieser inneren Ganzheit« [4]).

1) A. a. O. Seite 32.
2) A. a. O. Seite 43.
3) A. a. O. Seite 47.
4) A. a. O. Seite 39.

»Er macht die Augen auf, das ist seine auffälligste Gewohnheit. Im Gegensatz zum Stumpfgebornen, welcher immer schwer zusammenklebt mit dem Elemente seiner Umgebung, lebt er in einem ebenso zutulichen, als reservierten Obstupescere. Weil er die Augen aufmacht, wird er beständig überrascht. Die Dinge sind ihm erstaunlich objektiv. Er schaut sie nicht an wie einer, der zur Bürgerschaft gehört und im Stadtrat mitschwatzt, sondern wie ein schweigender, einsamer Fremdling, der ausgezogen ist, um die Welt als sein ersehntes altes ego zu erspähen, die ganze Welt. Und daher gibt es keine Zeit für ihn, sich in die Einzelteilnahme zu zerstücken und zu verlieren. Er kommt vom Weltgeist her und schaut so hin über die Wertverkündungen des Lebens als die lächelnde Mitte von Allen. Es bleibt ihm Alles unbenommen, er braucht sich für Keines zu erwehren und doch ist ihm Alles neu; er muß sich immer wieder verwundern über die Eigenart seiner Weltkinder, wie jedes sein besonderes Leben lebt und doch unsterblich bleibt« [1]).

Hier wäre nun der Ort, noch auf Vischers letzte ästhetische Veröffentlichung, den Vortrag »Ueber ästhetische Naturbetrachtung« einzugehen. Ich glaube sagen zu dürfen: nirgends ist Vischer weniger Psychologe als gerade hier, obwohl er selbst sein Problem noch immer als ein psychologisches hinstellt. Der Weltanschauungshintergrund [2]) tritt deutlich hervor: jene gegenständliche Auffassung vom Naturganzen, vom Auge, von Luft und Licht, die ich als »goethisch« bezeichnen möchte [3]). Nicht umsonst wird der Dichter des Ganymed in erster Linie herangezogen, wenn es sich darum handelt das Wesen der Natur-Einfühlung an poetischen Beispielen zu erläutern; nicht umsonst sind es Goethe-Worte, mit denen Robert Vischer schließt. Aber er zeigt sich in seinem Vortrag selber so sehr von der künstlerischen Seite, daß ich mich scheue, Einzelheiten zu pflücken, wo doch das Ganze als Ganzes zur Seele des Lesers sprechen, ja sich mit ihr verbinden will.

Ich weise also einfach auf diese im Ausdruck schlichteste, reifste, Alles noch einmal in Allem zusammenfassende Darlegung des Einfühlungsvorganges hin — und überlasse es dem Leser, meine »philosophische

1) A. a. O. Seite 40.

2) Ich darf verraten, daß der erste Abschnitt der vorliegenden Abhandlung unter dem frischen Eindruck gerade dieses Vortrags und im beständigen Hinblick auf seinen Gedankengang niedergeschrieben wurde. Ich wollte R. Vischers Weltanschauung sozusagen incognito an den Anfang stellen.

3) Goethe wird ja auch gerne als Physiologe oder als Psychologe »gewürdigt«! Ich habe dagegen in meiner Schrift »Ueber das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre« (1924) Front gemacht.

Ausdeutung« von Vischers Grundgedanken mit diesen seinen eigenen Worten (man hört ihn tatsächlich sprechen und hängt an seinem Blick!) zusammenzuhalten und so zu prüfen.

Fragen wir jetzt nach dem Schicksal des nunmehr in seinem vollen Umfange dargestellten und erläuterten Ideen-Zusammenhanges, den Robert Vischer der neueren Aesthetik geschenkt, d. h. zur Verarbeitung übergeben hat.

Die beiden Ersten, welche die Dissertation pflichtgemäß lesen und beurteilen mußten, waren Christoph Sigwart und Karl Köstlin. Sigwart hatte kein Organ dafür. Um so höher rechnen wir es dem harmonisch-veranlagten urbanen Köstlin an, daß er die Originalität der Arbeit mit feinem Spürsinn erkannt und ihren Wert Sigwart gegenüber verteidigt hat. Ein phantasievoller Nachfahre des Deutschen Idealismus ergriff Robert Vischers Partei! Ein dem Neukantianismus nahestehender nüchtern-praktischer Verstandesmensch zeigte wenig Lust sich mit ihm zu befassen.

Nach bereits abgeschlossener Untersuchung, aber noch vor der Drucklegung [1]) wurde Vischer auf Lotze aufmerksam, der in seinem Mikrokosmos (2. Aufl. 1869) geschrieben hatte: »Keine Gestalt ist so spröde, in welche hinein nicht unsere Phantasie sich mitlebend zu versetzen wüßte« [2]). Beispiele, die Lotze gab, paßten zum Begriff der motorischen Einfühlung. Hier war also ein Bundesgenosse, und noch dazu ein hochangesehener und berühmter! Aber der Gedanke der Einfühlung steht doch bei Lotze als einer neben so vielen anderen; er verschwimmt in dem bekannten »unbestimmten Licht«, das Lotze verbreitet, »bei dem man wohl zu sehen vermag, daß nicht alles sich so verhält, wie es gewöhnlich dargestellt wird, und das daher sehr anregend wirkt, aber es fällt kein heller Sonnenstrahl auf die Dinge, der uns erkennen läßt, wie es denn nun in Wahrheit mit ihnen steht« [3]). Mit Recht vermißte Robert Vischer die »systematische Verwertung« des Einfühlungsbegriffes bei dem Verfasser des Mikrokosmos. Von einer Stellungnahme Lotzes zu seiner Arbeit ist nichts bekannt.

Lebhaftes Echo fand Vischer bei Johannes Volkelt, der ihn mit einer ausführlichen und sachgemäßen Besprechung [4]) erfreute. Vol-

1) Ueber das optische Formgefühl, Vorwort Seite VII.

2) Zweiter Band, Seite 192 ff.

3) Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. Zweite Aufl. 1915, Seite 65.

4) In der Wochenschrift »Die Literatur«, herausgegeben von Paul Wislicenus (Nr. 23: 5. Juni 1874).

kelt war damals selber noch so viel und so wenig »Psychologe« wie Robert Vischer; später befaßte er sich bewußt mit Psychologie im eigentlichen Sinne; niemals hat er sich ihr ganz und gar verschrieben. Selbst vom Irrationalen bewegt und um die philosophische Bändigung von Atheoretischem bemüht, vermochte er Vischer wohl zu verstehen; er erwähnte ihn zum anderen Mal in dem bereits genannten Büchlein »Die Traum-Phantasie« (1875). Hier heißt es: »Robert Vischer hat das Verdient, die zentrale Bedeutung der ‚Formsymbolik' für das ästhetische Anschauen, besonders für das der landschaftlichen Schönheit, mit feiner Beherrschung des Stoffes nachgewiesen zu haben« [1]). Und zwar im Zusammenhang mit der Traum-Aesthetik und besonders mit K. A. Scherner.

Aber der in jeder Hinsicht zunächst berührte und also wohl aufmerksamste und kritischste Leser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« mußte selbstverständlich Friedrich Theodor Vischer sein.

Im zweiten Stücke der Selbstkritik (1873) wird das Einfühlungsproblem bereits mehrfach nahe gestreift, ja eingekreist [2]). Eine Studie »Der Traum«, die im Anschluß an Volkelt geschrieben und 1875 veröffentlicht wurde, gab die erste Gelegenheit, die Arbeit des Sohnes zu nennen [3]) und auf ihren Grundgedanken einzugehen [4]). Deutlich beeinflußt und selbst bereichert zeigt sich Fr. Th. Vischer in seiner letzten Arbeit »Das Symbol« (1887). Hier hat er sich den Einfühlungsbegriff ganz zu eigen gemacht und ist bemüht, ihn mit seiner bisherigen Symbol-Auffassung zusammenzuarbeiten. Ein Rückblick auf die Genesis des Problems [5]), die weiterhin bis auf Hegel zurückgeführt wird [6]), sagt uns: diesmal handelt es sich um ein abschließendes Ringen nach Klarheit. »Wie soll der in Rede stehende Akt bezeichnet werden? Formsymbolik hat ihn schon K. Köstlin benannt. Es sollte aber ein Terminus gefunden werden, welcher die Innigkeit des Verhaltens mitausdrückt. Also etwa: die innige Symbolik? Klingt zu gefühlhaft für einen Terminus. Wäre ein Wort aus einer toten Sprache vorzuziehen? Also: die intime Symbolik? Das Beste will scheinen, aus einer Schrift, welche Volkelt aus unverdienter Nichtbeachtung gezogen hat, den Namen Einfühlung zu entnehmen« [7]). Hätte doch Hegel »diesen Schlüssel« besessen! [8]) Nun folgt eine eingehende Wiedergabe von Robert Vischers Ausführungen [9]).

1) Seite 177 f.
2) Kritische Gänge, IV. Band. Vgl. besonders die Seiten 333, 403, 417 ff.
3) A. a. O. Seite 459. 4) A. a. O. Seite 477. 5) A. a. O. Seite 432.
6) A. a. O. Seite 435 ff. 7) Ebenda. 8) A. a. O. Seite 437.
9) A. a. O. Seite 436 bis 446; vgl. auch noch Seite 450, 452 und 454. R. Vischers zweite Darstellung von 1874 ist eingearbeitet; auf Goethes Farbenlehre wird verwiesen.

Gewiß ist diese Wiedergabe von tiefstem Verständnis für die Sache getragen; sie hält sich auch meistens eng an den Wortlaut. Und doch! Sie ist auf der Basis lediglich der gemeinsamen Ueberzeugungen errichtet; sie scheint mir der Bedeutung Robert Vischers nicht g a n z gerecht zu werden. »Was im Menschen Bilder der Dinge schafft, im Traum und in der Kunst, ist dem ähnlich, ja muß, in anderer Form, dasselbe sein, was in der Natur die Originale dieser Bilder schafft. In der Natur muß etwas wirken, was Phantasie ist, und in der Phantasie die Natur; diese wiederholt hier im Bilde das, was sie wirklich geschaffen; sie vergeistigt damit ihr Werk und schützt es vor der Laune des Zufalls, erhebt es zum Idealbild, rennt aber auch in die Gefahren der Willkür-Laune, denen ihr reales Werk so nicht unterlag«[1]). Diese aphoristische Aufzeichnung Fr. Th. Vischers könnte auch von Robert Vischer geschrieben sein. Vortrefflich faßt sie zusammen, worauf beide fußen. Aber bei R. Vischer findet sich eben noch etwas Anderes von weittragender Bedeutung: der Ausgang vom Subjekt (oder vielmehr vom Ich) führt hier zu einer Einbettung der rationalen Syn-thesis in eine umfassende und gleichwohl im Ich beheimatete (nur im transzendentalen Drehpunkt einer »Leistung« zu verstehende) Ganzheit! Fr. Th. Vischer war von vornherein zu objektivistisch gerichtet um den Fortschritt, der damit gemacht war, mit vollkommener Klarheit sehen zu können. Ich sage: von vornherein. Denn in letzter Hinsicht waren sich Vater und Sohn ja doch wieder einig; wenn Fr. Th. Vischer am Schluß seines Symbol-Aufsatzes[2]) schrieb: »Fichtes transzendentaler Standpunkt war der subjektive Idealismus. Man kann sich die Einheit des Universums anders, als reale Wirklichkeit denken und doch, ja nur um so mehr, die Kunst, die ästhetische Anschauung, vor allem die innige Form der Symbolik, als sinnenfällige Erscheinung und Bezeugung dieser Einheit betrachten« — so hat Robert Vischer dem sicherlich zugestimmt. Bloß, ob er »reale Wirklichkeit« gesagt hätte, möchte ich bezweifeln. Finden sich doch eben in der Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« die bedeutendsten Ansätze zu einer genaueren Bestimmung des »Ineinander« von Rationalem (= reale Wirklichkeit) und Irrationalem (= ebenso empirische, aber irreale Erscheinung)! Diese Ansätze wären nicht möglich gewesen, wenn R. Vischer nicht ein größeres Stück Weges mit Fichte gegangen wäre als sein Vater, dem die Einfühlungstheorie doch mehr oder weniger eine subjektive Ergänzung seiner Zweisphären-Theorie[3]) bedeutete.

Ein volles Jahrzehnt vor Fr. Th. Vischers letztem Aufsatz trat J o-

1) A. a. O. Seite 535. 2) A. a. O. Seite 456. 3) Vgl. Logos XIV, Seite 332.

hannes Volkelt mit einer zweiten Schrift hervor: »Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik« (1876). In dieser Monographie wird Robert Vischer an zentraler Stelle betrachtet. Volkelt beginnt mit den Herbartianern, mit dem Formalismus Zimmermanns. Hier herrscht »Verständnislosigkeit für das Symbolische«. Um das Problem auf einen sicheren Grund und Boden zu stellen, muß auf Hegel zurückgegangen werden. Aber bei diesem bleibt das Symbol in der Hauptsache ein »bloß historischer Begriff«. Nun wird Fr. Th. Vischer behandelt und auf seinen vielfach verschlungenen Wegen begleitet. Fr. Th. Vischer ist noch nicht am Ziel; er ringt noch nach scharfen Begriffen; es ist zu erwarten, daß er sie in der »zweiten Auflage« seiner Aesthetik in einem vollkommeneren Maße besitzen wird als Köstlin, dessen Symbol-Auffassung Volkelt in einem vierten Abschnitt kritisiert. Jetzt kommt R. Vischer an die Reihe. Seine Unabhängigkeit von Lotze wird festgestellt; seine Leistung als die »Analyse des Symbolisierungs-Prozesses« gerühmt. Von diesem Gipfel führt uns die Schrift wieder abwärts. Zwar: der »Psychologischen Begründung der Symbolisierung auf assoziativer Grundlage« durch Hermann Siebeck steht Volkelt noch ziemlich positiv gegenüber; aber Fechners »Versuch die Symbolik durch Assoziation zu ersetzen« lehnt er ebenso liebenswürdig ab, wie Konrad Fiedlers »Einseitige Hervorhebung der Anschauung im ästhetischen Verhalten.« Hier schließt sich der Gedankengang des zierlich aufgebauten Schriftchens zu einem Kreise: Volkelt ist wieder beim Formalismus (nur bei einer anderen Art desselben) und bei der Verständnislosigkeit für das Symbolische angelangt [1]).

Auf dem Boden dieser Arbeit, die ihm einen Platz in der Geschichte der Aesthetik anwies, konnte Robert Vischer noch diskutieren. Jetzt aber begann ein merkwürdiger Zersetzungsprozeß seines Grundgedankens. Der freundschaftliche Anschluß an die Psychologie erwies sich als verhängnisvoll.

Noch bevor die prinzipielle, die transzendentalphilosophische Bedeutung von Vischers Problem klar erkannt worden war, wurde seine Schrift in Grund und Boden zerpsychologisiert. Wie tapfer hatte er sich seiner Gegner erwehrt! Nun wurde er im eigenen Hause verraten.

1) Anmerkungsweise ist hier noch an die »Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur« (Münchener Dissertation 1886) von Heinrich Wölfflin zu erinnern. Wölfflin behandelt »die Frage: Wie ist es möglich, daß architektonische Formen Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?« (Seite 1) und schließt sich dabei vor allem an Volkelt (Seite 8) und an den späteren Fr. Th. Vischer (S. 19) an. Robert Vischer wird er nicht gerecht; er verwechselt seinen umfassenden Phantasiebegriff (»Weltseele der Seele«) mit einem subjektiv-psychologischen.

Ich beschränke mich auf ein paar Andeutungen. In welch seltsamer Weise sich in Theodor Lipps ein Rationalist mit einem Irrationalisten, ein Philosoph mit einem Psychologen zusammengefunden und verbündet hat: dieses interessante Thema würde eine Studie für sich erfordern. Hier genügt die Feststellung der Tatsache, daß Lipps den Einfühlungsgedanken von R. Vischer übernommen und die Analyse des in Frage stehenden »Prozesses« aufs scharfsinnigste fortgeführt hat. Daß er sich dabei auch von künstlerischen Anschauungen leiten ließ, möchte ich nicht in Abrede stellen. Aber es gibt auch unter den künstlerisch-gerichteten Aesthetikern solche, die vorzüglich auf ein nicht immer ganz formenklares In-die-Tiefe-Schweifen, auf malerisches Hell-Dunkel und auf das Wecken und Herausholen von blutwarmem Leben gerichtet sind — und solche, deren kühl-unterscheidender Blick mit intellektueller Ueberlegenheit das Formgefüge ermißt. Lipps gehörte gewiß zu den letzteren. R. Vischer empfand ihn als »zu gescheit«. »Fragen Sie die Künstler!« »Triumphierend wies er auf Aussprüche eines »Meisters wie Schinkel« hin [1]). Die Architektur, sagte dieser, ist die »Fortsetzung der Natur in ihrer konstruktiven Tätigkeit.« Die Aufgabe der bildenden Kunst ist es, »den Abdruck des Zustandes einer Seele, das Bild des Zustandes einer schönen Seele darzustellen.« »In der Architektur sind die Teile, welche den Charakter eines bestehenden, ruhenden Seins tragen, von denen zu unterscheiden, welche handelnd dastehen; erstere sind quadratisch, die andern sind strebend, drückend, sich anschmiegend, trennend, übergehend, schwellend, sich biegend; — für die Verzierung und für Gefäße zeigt sich hier die sehr bewegliche und lebendige Spirallinie, die sich entfaltende Form. Man überträgt ganz lebendige Handlungen den toten Massen; bei der gotischen Architektur ist das Bewegliche vorherrschend, bei der griechischen das ruhig Bestehende« [2]). Aus solchen Sätzen wehte Vischer ein verwandter Geist entgegen. Wo dagegen Lipps »hindachte, da wuchs kein Gras mehr«.

Das Jahr 1898 brachte eine neue Darstellung der ästhetischen Ansichten Robert Vischers von dem Lipps-Schüler Paul Stern. Hier siegt die Assoziationspsychologie und Vischer wird auf Grund reichlicher Mißverständnisse alles Wesentlichen in Stücke kritisiert. Lipps selbst war viel vorsichtiger und »philosophischer«, wie seine Studie »Von der Form der ästhetischen Apperzeption« (1902) ausweist. Viel besprochen wurde die gleichfalls von Lipps inspirierte Dissertation von Wilhelm

1) Der ästhetische Akt und die reine Form. A. a. O. Seite 471 und 456.

2) Schinkels Nachlaß von A. F. von Wolzogen, Band 3, Seite 365, 346 und 370.

Worringer: »Abstraktion und Einfühlung« (1908), deren Ideen sich bis in Oswald Spenglers Ersten Band hinein fruchtbar erwiesen. Es läßt sich vermuten, daß Vischer dieses schöne und anregend geschriebene Buch mit Anteilnahme begrüßt hat, obwohl Worringer seiner Pionierarbeit kaum gedenkt. Abschließend hat dann Moritz Geiger auf die Einfühlungstheorie und ihre Schicksale zurückgeblickt in einem inhaltsreichen, dem IV. Kongreß für experimentelle Psychologie zu Innsbruck (1910) vorgelegten Sammelbericht.

Ich möchte die Denk-Arbeit, welche in reichlichem Maße in all diesen Untersuchungen und Studien steckt, keinesfalls unterschätzen. Aber ich vermisse jegliche Förderung des philosophischen Problems darin. Es scheint mir an der Zeit, den Einfühlungsakt wieder vom philosophischen Standpunkt aufzufassen, nachdem die Psychologie (die echte!) nach der einzelwissenschaftlichen Seite hin manches geklärt, aber freilich auch manches verwirrt hat, insoferne sie sich ihrer Grenzen nicht immer bewußt gewesen ist. Zu diesem Zwecke muß auf den Urheber der Theorie, auf Robert Vischer, zurückgegangen werden.

Bei Vischer ist das Einfühlungsproblem noch keine spezielle Angelegenheit, sondern eine Grundfrage von prinzipieller Bedeutung. Es erscheint hier als eine besonders eindrucksvolle Formulierung des ästhetischen Irrationalitätsproblems. Sein Lösungsversuch gehört in geistige Entwicklungen hinein, die von Hegels System zu einer neuen systematischen Auskristallisierung des deutsch-idealistischen Ideen-Gutes hindrängen, welche noch in der Zukunft liegt.

Eine letzte Bestätigung dieser meiner Auffassung erblicke ich darin, daß selbst der Aufbau der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« das Grundgerüste eines deutsch-idealistischen Systemes noch deutlich erkennen läßt. Dieser Aufbau erhebt sich nämlich in drei Stufen. In den beiden ersten Kapiteln gibt R. Vischer die objektive Naturbasis; in den drei folgenden behandelt er die subjektive Leistung der Seele; in den beiden letzten die Identität von Sinnlichem und Seelischem: die in der Kunst zu sich selber gebrachte Gegenständlichkeit. Und zwar wiederholt sich die Dreiteilung im letzten Kapitel. Stilisierung, Organisierung und Idealisierung verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis bei Hegel. Die Stilisierung wird auf eine relativ-rationale Weise geleistet; die Organisierung bildet die relativ-irrationale Ergänzung dazu; die Idealisierung hebt den Gegensatz auf in der wirklich-unwirklichen Kunstgestalt.

Freilich: zwischen Hegel und Robert Vischer liegt Ludwig Feuerbachs geniale Umkehrung des Absoluten Idealismus in einen ebensolchen Absoluten Empirismus. Deshalb steht die Idee bei Vischer am Schluß; am Anfang steht faßbare Sinnlichkeit. Aber betrifft diese Umkehrung »in Wahrheit« die Sache? Ist es nicht gerade auch Hegels eigentlichste Ueberzeugung gewesen, daß der wahre Empirismus die wahre Philosophie ist?

Als einen »lebendigen, philosophisch durchgeklärten Empirismus« [1]) bezeichnete Robert Vischer seine Weltanschauung. Und dieser Weltanschauung blieb er auch als Kunsthistoriker treu.

5.

Die »Einfühlung« war Robert Vischers Jugendproblem. Als ihn »in Italien die grenzenlos lange Kunstgeschichte packte«, da mußte die philosophisch-ästhetische Arbeit einigermaßen in den Hintergrund treten. Aber niemals hat er ganz und gar darauf verzichten wollen. »Ich strebe zu zeigen, daß der Kunsthistoriker, weit entfernt, zu meinen, sein ganzes Geschäft bestehe in Aufstapelung gesichteten Stoffes, vielmehr mit gut geschulten Begriffen aus der Aesthetik bei der Arbeit sein soll« — heißt es im Vorwort seiner Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus«.

In der Dissertation »Ueber das optische Formgefühl« hatte es sich darum gehandelt: die rational-irrationale Gegenständlichkeit der ästhetischen Bildvorstellung, die mit ihr zusammengehende Selbstanschauung und das auf beiden zugleich beruhende künstlerische Gestalten und Idealisieren auf eine angemessene Weise zu begreifen. Dabei geriet Vischer in einen scheinbaren Gegensatz zur deutsch-idealistischen Philosophie und in eine scheinbare Nähe zur Einzelwissenschaft, zur Psychologie. In Wahrheit aber blieb er der Weltanschauung unserer klassischen Metaphysik getreu. Er suchte lediglich dem Panlogismus zu entrinnen; er war bemüht, den rationalen Ansatz der Wissenschaftslehre nach der irrationalen Seite hin zu ergänzen; in diesem Sinne ist sein »lebendiger, philosophisch durchgeklärter Empirismus« zu verstehen.

Nun begann Vischer als Kunsthistoriker zu arbeiten. Damit trat sein Grundproblem in die zweite Phase seiner Entwicklung. Abermals handelte es sich darum: rational-irrationale Gegenstände begreiflich zu machen; Gebilde, welche sich zunächst und vor allem anschaulich offenbaren, waren in theoretischer Form zur Darstellung zu bringen.

1) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 23.

Insoferne sich Vischer der methodischen Schwierigkeit eines solchen Unternehmens bewußt war, dürfen wir sagen: die vielbesprochene Frage »Philosophie und Einzelwissenschaft« erhielt eine neue Bedeutung für ihn.

In der vorliegenden Abhandlung wurde dieser Frage eine grundsätzliche Wendung gegeben. Wir haben jene merkwürdige Hinneigung zur einzelwissenschaftlichen Methode, welche gerade bei irrational-bewegten Denkern, bei Aesthetikern und Religionsphilosophen, wahrzunehmen ist, von dort her zu begreifen versucht, wo sie ihre tiefversteckte Wurzel hat. Wir suchten uns klar darüber zu werden, warum eine einzelwissenschaftliche Methode für erfahrungsnäher und sich dem Gegenstande inniger anschließend gehalten wird, als selbst die philosophisch-konkrete Methode Hegels. Damit gewannen wir zugleich einen Einblick in das Problemgefüge des Neunzehnten Jahrhunderts. Die Abwendung vom System des Absoluten Idealismus, der fast allgemeine Anschluß an die Naturwissenschaft und der Siegeszug der Psychologie wurden verständlich.

Aber auch der sich zur selben Zeit vollziehende Ausbau einer »exakten«, einer dem Faktum angeblich ganz unmittelbar und unwidersprechlich auf den Leib geschriebenen Geschichtswissenschaft konnte unter diesen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Hinneigung der gegenständlich (d. h. nicht bloß rational, sondern auch irrational) gebundenen Forscher zu derselben, ihre Unlust sich weiterhin mit den »Konstruktionen« des philosophischen Systemes abzugeben — »von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt«, während doch »ringsumher schöne grüne Weide liegt« — ließ sich ebenso begreifen, wie die analoge Fühlungnahme mit der Naturwissenschaft. Psychologismus und Historismus entwickelten sich nebeneinander und unter völlig ähnlichen Umständen.

Wer das eingesehen hat und die wahre Stellung des Aesthetikers R. Vischer zur »exakten Seelenforschung« kennt, der wird mit Spannung beobachten, wie sich dieser selbe Mann in seiner Eigenschaft als Kunsthistoriker mit der »exakten Geschichtswissenschaft« auseinandersetzte.

Die Aelteren von Vischers Fachgenossen — ich denke hier vor allem an den als Schul-Häuptling für eine ganze Generation repräsentativen Anton Springer — kannten das Zusammenwirken von Kunsthistorie und Aesthetik lediglich in der Form jener allerdings nicht immer als »wissenschaftlich« anzusprechenden Erscheinungen, über die Grillparzer gespottet hat:

Das Hegelsche Kriegsvolk, entlassen
Aus dem Dienste der Philosophie,
Macht jetzt unsicher die Straßen
Der Geschichte und Poesie.

Nicht ohne Mühe waren sie von einer mit geschichtsphilosophischen Spekulationen reichlich durchsetzten Aesthetik losgekommen; nicht ohne Resignation und Selbstbeschränkung hatten sie ein neues auf Urkunden und Beobachtungen, Stilkritik und biographischer Tatsachenforschung beruhendes Arbeitsverfahren durchgesetzt. »Hätte ich nicht den Kopf mit Hegelschen Schrullen angefüllt gehabt, welche mich überall nach Entwicklungsgesetzen ausspähen ließen, so wäre der Genuß der einzelnen Meister reiner gewesen«, klagt Springer in der Erinnerung an seine erste italienische Reise [1]). Die Aesthetik machte ihm also ein vorurteilsfreies Erfassen der Kunstwerke vor allem darum unmöglich, weil sie zur Zeit mit historischer Konstruktion verkoppelt, weil sie in das System eines historiologischen Entwicklungszusammenhanges eingebunden war. Dies ist wohl zu beachten. Aus einem gewissen Irrationalismus heraus, der nicht verkannt werden darf, hielt Springer seine »exakte« Kunstgeschichtschreibung grundsätzlich von der Aesthetik fern.

Aber nicht alle und jede Aesthetik führt notwendig zu einer systembefangenen Logisierung des geschichtlichen Materials! In dieser sehr »unhistorischen«, gerade mit seiner Auffassung am wenigsten zu vereinbarenden Verallgemeinerung, in diesem gewagten Schluß von Hegels Aesthetik auf jegliche ästhetisch-philosophische Forschung überhaupt, liegt Springers verhängnisvoller Irrtum. Warum verhängnisvoll? Deshalb, weil die wahre Aesthetik — weit davon entfernt, den Kunsthistoriker zu theoretischen Vergewaltigungen zu verleiten — im Gegenteil dazu berufen ist: ihn vor einer Pan-Rationalisierung seiner Gegenstände zu bewahren. Wer sich ihr prinzipiell verschließt, der wird aus einer Logisierung in die andere fallen. So Springer und seine Schule. »Alles ist begreifbar, verstehbar, beschreibbar geworden. Es ist für Springer nur eine Frage wissenschaftlicher Disziplin, wann das Ideal einer Konstanz der ästhetischen Werturteile über alle Künstler erreicht werden wird.« Der »unersättliche Intellekt« läßt Springer »an eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit des Menschen für Kunstwerke glauben«, ohne daß dabei seiner irrationalen Gebundenheit auch nur im geringsten gedacht wird. So charakterisiert Wilhelm Waetzoldt den in einer neuen Form wiederkehrenden Rationalismus bei Springer: dem »Seminar-

1) Anton Springer, Aus meinem Leben 1892, Seite 79.

gewaltigen, der den Künstler gleichsam aufruft, wie der Lehrer den Schüler, und prüft, ob das ‚Klassenziel' erreicht ist«[1]).

Der jüngere Robert Vischer hatte sich ästhetische Einsichten erarbeitet, die mit Hegels Geschichtskonstruktion nichts mehr zu tun hatten; um so mehr jedoch mit Hegels vielverkanntem Kardinalproblem: der »höheren Synthesis von Rationalem und Irrationalem« auf transzendentalphilosophischer Grundlage. Irrational-bewegt, wie er war, hatte Vischer den Kampf mit dem Panlogismus auf ästhetischem Gebiete ausgekämpft; dies bewahrte ihn vor den Einseitigkeiten und Beschränktheiten der philologisch-historischen Methode. Er unternahm es, »die falsche Scheidewand niederzulegen, welche von nicht wenigen Händen zwischen Kunstgeschichte und Aesthetik jetzt aufgerichtet ist oder scheint«[2]). »Weit davon entfernt, der Lossagung der empirischen von der philosophischen Forschung beizustimmen, bin ich vielmehr der Ueberzeugung, daß beide beisammen und im Kontakt bleiben müssen«[3]). Warum? Vischer erinnert an den von Schiller in kunstkritischer Arbeit erhärteten und verfochtenen Satz: »Es gibt kein Gefäß, die Werke der Einbildungskraft zu fassen, als die Einbildungskraft selbst.« »Die P h a n t a s i e geht voraus, wie auch das Kunstwerk selbst aus einer Inspiration derselben, aus einem intuitiven Moment hervorgegangen ist.« Selbstverständlich setzt dann mit der Kunst w i s s e n s c h a f t sofort das begriffliche Denken ein. Aber »dies Denken muß Bildung haben und zwar ästhetische«[4]). Sonst hat es gar nicht die Fähigkeit, der Phantasieleistung auf der Spur zu folgen; es gelangt zu »falschen Alternativen«. Auf der einen Seite bleibt die irrationale Empirie des künstlerischen Empfindens; auf der anderen stehen die Produkte der rationalen Forschung: ausgearbeitete Kataloge, bestimmte Daten, erjagte Notizen, gehäufte Zettelmassen, »eine rasselnde Kapsel voller Kieselsteine«[5]).

Es war eine D u r c h d r i n g u n g von ästhetischer Besinnung und kunsthistorisch-einzelwissenschaftlicher Schulung, was Vischer anstrebte; jedes äußerliche Aneinanderleimen war ihm verhaßt. Höchst bezeichnend ist es deshalb, daß er gerade dort auf jedes Aesthetisieren verzichtet, wo es die »exakte« Kunstgeschichte nicht bloß duldet, sondern beinahe

---

1) W i l h e l m W a e t z o l d t, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924. Seite 127 ff.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 3.

3) Luca Signorelli und die italienische Renaissance. Vorwort, Seite XVI.

4) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 22.

5) Ebenda, Seite 21 ff.

für unentbehrlich hält: bei der Beschreibung von Bildern. »Ich betrachte die Bilderbeschreiberei als ein großes Uebel. Wenn ich das Wesen eines Künstlers abstrahieren will, so darf ich die Phantasie nicht mit Schilderungen seiner Werke belasten, welche ich entweder gar nicht oder nur in mangelhaften Reproduktionen illustrieren kann. Und hätte ich auch die Originale selbst zur Hand, so würden die gegenständlichen und kunstkritischen Betrachtungen derselben im Zusammenhange und Flusse der historisch-ästhetischen Analyse des Künstlers überhaupt doch immer selbständige, nie völlig auflösbare Bestandteile bleiben. Eine zweite Schwierigkeit liegt im Unterschied des bildmäßigen, malerischen Vehikels und des sprachlichen. Jenes ist raumgebunden, simultan, aufeinmal, ruhig, spannungslos, wesentlich sinnlich und erscheinend; dieses sukzessiv, zeitlich, nacheinander, hüpfend, drängend, dramatisch und wesentlich geistig. Der Maler denkt in seelenvollen Formen und wir in Worten. So wenig er im Bilde abstrakte Ideen schildern kann und soll, so wenig sollen und können wir mit unseren Worten einen Ersatz für seine Formen bieten. Nichts Leidigeres deshalb als schöne Bilderbeschreibungen. Diese sollen keinen anderen, weder einen höheren, noch einen geringeren Anspruch machen als einen wissenschaftlichen« [1]). Vischer beruft sich hier auf »das Lessing'sche Gesetz«, wie er sich hinsichtlich seiner Grundüberzeugung von der notwendigen Sättigung der Kunstgeschichtschreibung mit philosophisch-ästhetischer Bildung auf Schiller berufen hatte. Er, der Vorkämpfer einer neuen, einer philosophisch-künstlerischen Kunstgeschichtschreibung, knüpft also an jahrhundertalte Traditionen an!

In seiner als »Beiträge zur Klärung« bezeichneten Streitschrift »Kunstgeschichte und Humanismus« (1880) hat Vischer dieser Traditionen zusammenhängend Erwähnung getan. Er beginnt mit einer Schilderung der »naiven Einheit von historischer Forschung und warmer Charakteristik, sammelnder Kennerschaft und gesammelter Erkenntnis«, welche der wissenschaftlichen Kunstgeschichte voranging [2]). Dann erinnert er an Winckelmann, den »sowohl die Instrumente der Philosophie als die der Historie, Philologie und der technischen Kennerschaft« zu seiner »bahnbrechenden Leistung« befähigten. Bezeichnenderweise war »sein erstes Anliegen, der Kunst einen idealen Ursprung zu vindizieren« [3]). Seitdem ist die Kunstgeschichte »Wissenschaft der Geschichte einer Ideal-

1) Luca Signorelli, Vorwort Seite VI ff. — Ich habe Vischers Ausführungen gekürzt und zusammengezogen.

2) Kunstgeschichte und Humanismus, S. 5.

3) A. a. O. Seite 7.

kraft. Wie tief und streng sie in das Reale eingehen mag, ein Vergessen dieses Ursprungs, dieser Bestimmung ist Verlust ihrer besten Mitgift, ist Abfall, ist Selbstaufgebung«[1]). Winckelmanns Geist lebte für den jungen Vischer persönlich-spürbar in dem Archäologen K. B. Stark, seinem Lehrer. Er weist darauf hin, wie dieser in seinem unvollendet gebliebenen Handbuch von sich selber sagt, daß er noch zu denjenigen gehöre, welche in allen künstlerischen Fragen, wenn es auf wissenschaftliche Darstellung ankommt, mit dem bloßen Empirismus sich nicht begnügen können, welche speziell für den Archäologen eine ernste Beschäftigung mit den Methoden unserer großen deutschen Philosophen seit Leibniz und Kant für unerläßlich erachten[2]). Nun führt Vischer die »Meister der neueren Kunstwissenschaft« auf, die sich getreu der Tradition unserer Klassiker- und Romantikerzeit, der »humanistischen Tradition eines Bundes zwischen empirischer und philosophischer Behandlung« durch eine »totale, lebensvolle, durch prinzipielle Erkenntnismomente geleitete« Auffassung ihres Gegenstandes auszeichnen. Er nennt Rumohr, Schnaase, Kugler, O. Müller, Hotho, Bötticher, Semper. »Mitten unter ihnen stehen mit sinniger, wesentlich fördernder Beteiligung die gleichzeitigen Aesthetiker«[3]).

Eine ganz besondere Hochachtung hat Vischer vor dem »wegen seiner philosophischen Bedeutung unter den Freunden der Beschränkung mißbeliebten« Hotho[4]). Mit vollem Recht; denn »Hotho ist der erste Vertreter jener allgemeinen Kunstwissenschaft, die zwischen Philosophie und Geschichte, zwischen dem unendlichen Nebeneinander kunsthistorischer Einzelfakten und den zusammenfassenden Begriffen die Synthese anstrebt«[5]). Er war vielleicht der begabteste unter Hegels persönlichen Schülern: nicht so intellektuell wie Gans, nicht so betriebsam wie Rosenkranz, aber dafür tiefgrabend und weitblickend, ein weiches poetisches Gemüt und ein klarer Denker. Wir verdanken ihm sowohl die lebendigste Schilderung von Hegels menschlicher Erscheinung als auch die bestredigierten Vorlesungen seines Meisters: die Aesthetik. Das eine zeugt von einer ungewöhnlichen Auffassungsgabe und Charakterisierungskunst, das andere von einer seltenen wissenschaftlichen Akribie. Wurde diese

1) A. a. O. Seite 8. 2) A. a. O. Seite 9 f.

3) Ebenda. — Anschließend hebt Vischer auch noch von seinen Zeitgenossen diejenigen hervor, welche sich »diesem friedlichen Bunde von Kunstwissenschaft und Philosophie durch ausdrückliche Betätigung oder vermöge ihrer objektiven Stellung zur Sache anreihen«. Er nennt u. a. Burckhardt, Brunn, Justi, H. Grimm, J. Meyer und — Springer. Doch hat er diesen letzten Namen in seinem Handexemplar später durchgestrichen.

4) A. a. O. Seite 14.

5) Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunsthistoriker. Zweiter Band 1924, Seite 69.

Doppelfähigkeit in den Dienst der Kunstgeschichtschreibung gestellt: wie hätte da R.Vischer die »Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei« und vor allem »Die Malerschule Huberts van Eyck« mit ihren höchst originellen ideengeschichtlichen Ausführungen nicht als vorbildlich bewundern sollen? Er hat an seiner Vorliebe für Hotho auch immer festgehalten; noch im »Rubens« (1904) zitiert er ihn gern und immer mit Beifall.

Mit dem vollkommen anders gearteten Rumohr, diesem »Lebens- und Kochkünstler, Dichter, Landwirt, vornehmem Dilettanten und Mäzen, der sich hart in italienischen Archiven zum kunstgeschichtlichen Positivismus erzog«[1]), setzte sich Vischer in einer speziellen Angelegenheit auseinander. Er spricht von ihm als dem »gründlichen Forscher, dem feinen Kenner und eindringlichen Kritiker, den wir als überlegnen Führer und Lehrmeister zu betrachten gewöhnt sind«[2]) — aber seine Auffassung Giottos als eines im profanen Sinne geistreichen Beobachters und unreligiösen Rationalisten kann er nicht teilen. Sie scheint ihm eine »mißgelaunte, aus einer romantischen Anwandlung erwachsene Verkennung«[3]). »Rumohrs Anspruch an malerischen Glaubensausdruck geht offenbar von beschränkten, d. h. vereinzelten Vorstellungen aus, von einer Vorliebe für gewisse Gefühlsformen der Religiosität«[4]). Eine solche Voreingenommenheit trübt den Blick und steht der sachlichen Auswertung der (besonders literarischen) Dokumente entgegen, auf welcher sonst gerade der Wert von Rumohrs »Italienischen Forschungen« beruht.

Auch zu Schnaase nahm Vischer einmal ausdrücklich Stellung und zwar am Eingang einer größeren Besprechung, die Franz v. Rebers »Kunstgeschichte des Mittelalters« gewidmet ist[5]). Ich habe den Eindruck, daß er zu diesem allesumfassenden Bildungsmenschen nicht ein solch unmittelbares Verhältnis hatte wie zu Hotho. Schnaase war ihm wohl etwas zu weich, zu anschmiegsam, zu wenig ursprünglich, zu unbestimmt im Begrifflichen. Er ist ja auch mehr ein Nachfolger Herders, denn ein echter Schüler Hegels. Aber selbstverständlich hatte Vischer die höchste Anerkennung für Schnaases imposantes Hauptwerk: die »Geschichte der bildenden Künste«. »Nach der großartigen Leistung Schnaases

---

1) Wilhelm Waetzoldt, Bildnisse deutscher Kunsthistoriker 1921, Seite 7.

2) Studien zur Kunstgeschichte (Rumohr und Giotto), Seite 58.

3) A. a. O. Seite 67f.

4) A. a. O. Seite 71 f.

5) Ueber mittelalterliche Kunst. Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1886. Nr. 276 (Seite 4057 ff.).

noch eine Kunstgeschichte des Mittelalters zu schreiben, ist ein kühnes Unternehmen. Wir alle verdanken ihm wohl unser Bestes, denn er ist ein wahrer Klassiker unserer Wissenschaft, ebenso tief als vielseitig, mit glänzender Darstellungskraft begabt, flink und beweglich, gerecht abwägend, voll zarter Empfänglichkeit für die positiven Kräfte auch gegenüber dem Fremdartigsten und Abstoßendsten. So reichlich ausgestattet und so humanistisch geadelt, wie er beschaffen war, erfüllte er die verschiedensten Aufgaben unserer Disziplin mit gleicher Vorzüglichkeit. Mit Recht vielbewundert sind die einleitenden Kapitel. Es ist meisterhaft, wie er Gesittung, allgemeine Geistesverfassung und den Zusammenhang der jeweiligen Kunst hiemit beleuchtet.« Dennoch haben Schnaases Ausführungen gewisse Mängel. Vischer stellt sie unumwunden fest und zeigt sich hier als ein fortgeschrittener Forscher, der ganz bestimmte Ansprüche an wissenschaftliche »Exaktheit« macht. Schnaases »Disposition läßt an Klarheit und überzeugender Folgerichtigkeit zu wünschen übrig«. »In der kulturhistorischen Begründung geht er oft zu weit, so daß die Kunstäußerungen zu unselbständig erscheinen.« Auch »gerät Schnaase zuweilen in ein sonderbares Symbolisieren hinein«. »In den formlosen Wänden maurischer Moscheen, in dem Mangel plastischer Gliederung erkennt er ‚die Abstraktion von der Natur, die Einsamkeit des Gedankens, die willkürliche Verbindung der Gegensätze‘. Die schlanken Minarets sind ihm ‚ein deutliches Bild der monotheistischen Frömmigkeit‘. Im Hufeisenbogen spricht sich ihm ‚die Schwere des lastenden Fatalismus‘, im Spitzbogen ‚kriegerischer‘ Geist aus.« Hier regt sich der Philosoph in Vischer: und zwar der empiriefromme Bekämpfer des Panlogismus und der Einfühlungsästhetiker zugleich. »Gewiß ist es der menschlichen Phantasie überhaupt eigen, geistige Qualitäten, innere Gefühlswerte durch sinnliche Formen, also auch durch räumliche Direktionen, tellurische Beziehungen zu bezeichnen.« Aber »so direkt und einfach, wie Schnaase hier es nimmt, so sind Geist und Form nicht identisch.« »Geistkritik ist schwer und verführerisch. Die nachgewiesenen Abirrungen Schnaases und Anderer haben etwas Abschreckendes. Dazu kommt noch, daß es seinem Urteil an technologischer Begründung fehlt. G. Sempers ‚Stil‘ scheint nur wenig Einfluß auf ihn genommen zu haben.«

Vischer weist hier selber auf jenen höchst bedeutenden Mann hin, dessen in der Werkstatt empfangene und geborene Gedanken und Prinzipien vor allem geeignet waren einem Vertreter der philosophisch-ästhetischen Kunstgeschichtschreibung die notwendigen praktischen Unterlagen — Gefühl für das Material und seine stoffgerechte Bearbeitung —

zu geben: auf Gottfried Semper. Bei ihm müssen wir am längsten verweilen; denn gerade mit Sempers Lehren sind R. Vischers Auffassungen eine fruchtbare Verbindung eingegangen, deren Resultate uns in den »Studien zur Kunstgeschichte« allenthalben entgegentreten [1]).

Semper war nicht eigentlich Kunsthistoriker. Die Kunstgeschichte bildet lediglich ein Ingrediens seiner »positivistischen« Stil-Lehre, deren Tatsachenfülle bezeichnenderweise im Vaterlande Darwins gesammelt und geprüft worden ist. Der Inhalt seines großen Werkes läßt sich auf wenige Sätze bringen. »Jedes kunsttechnische Produkt ist das Resultat des Zweckes, dem es dient, und des Stoffes, der bei seiner Produktion verwendet wird. Nach den vier Hauptkategorien der ursprünglich verwendeten Rohstoffe: des biegsam-zähen Fadens, des bildsamen und erhärtungsfähigen Tons, des in stabförmigen Teilen vorgerichteten Holzes und des zu festem System zusammengefügten Hausteins, sind die vier Hauptzweige der Kunstindustrien zu unterscheiden: textile Kunst, Keramik, Tektonik oder Zimmerei, Stereometrie oder Maurerei« [2]). Selbstverständlich liegt die Stärke Sempers in den Einzelausführungen. Aus gar keinem Buch konnte ein Kunsthistoriker im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts so viele praktische Handgreiflichkeiten lernen als aus dem Werke dieses baumeisterlichsten aller Aesthetiker, die jemals Theorien gebildet oder vorgetragen haben.

Auch R. Vischer gehörte zu den Lernenden und wir dürfen annehmen, daß er sich mit Genuß in den Besitz des von Semper gesammelten Vorrats an Rohstoffkunde, Werkzeugwissen und Gebrauchsfertigkeiten gesetzt hat. Aber insoferne er auch die Grenzen des hier dogmatisch vorgetragenen erkenntnistheoretisch-naiven Standpunktes klar erkannte, mußte er versuchen, das Unvergänglich-Richtige der Semper'schen Anschauungen, das kräftige künstlerische Material-Empfinden, von welchem sie belebt sind, mit seinem eigenen ästhetischen Prinzip zu verschmelzen. Diese Verschmelzung gelang. »Lieblingsmaterialien durchtränken die künstlerischen Seh- und Vorstellungsweisen mit ihren Eigenarten. Der Geist des Schaffenden nimmt die Natur des Stoffes, in dem er schafft,

---

1) Meine Auffassung, daß R. Vischers Theorie der »Stoffsinnigkeit« eine geistvolle Fortbildung Semper'scher Lehren bzw. eine Verbindung derselben mit der Einfühlungsästhetik darstellt, stand fest, ehe mir der zweite Band von W. Waetzoldt, »Deutsche Kunsthistoriker« (1924) noch in die Hand gekommen war. Nun fand ich bei diesem ausgezeichneten Kenner gerade diesen Zusammenhang mit solch klaren Sätzen herausgestellt, daß ich mich seiner Worte (Seite 137 f.) bedienen kann. — Vgl. auch Dilthey, Gesammelte Schriften VI, Seite 271 (Die drei Epochen der modernen Aesthetik) über Semper.

2) Waetzoldt a. a. O. Seite 133.

bis zu einem gewissen Grade an« (Waetzoldt). Vischer spricht von »Stoffsinnigkeit«. Was er darunter versteht, mag an seiner Charakteristik der »Bronzezeit der italienischen Malerei« klargemacht werden. »In Bildwerken eines Mantegna, Verocchio, Antonio del Pollaiuolo finden wir ein Geschlecht von Fabelriesen, deren muskelstarrende Rücken, deren schnellkräftige, gedrange Beine wie von eisernen Händen gemodelt und undurchdringlich scheinen. Hier fühlt sich so recht das Kraftmoment des Materials, wie es von der Kunst aufgenommen und verwertet wird. Denn wahre Kunst senkt sich willig in den anorganischen Stoff und kehrt daraus zurück mit frisch erworbnen Eigenschaften, welche das alte Wesen der Menschennatur in gesteigerter Intensität vor Augen führen: sie läßt erkennen, daß wir ein Auszug aller Stoffe sind, daß unsre Kraft aus Felsenschachten stammt und dort ein neu ersättigendes Widergefühl ihrer selbst findet. Die stoffliche Metamorphose der Phantasie ist ein wahrer Segen für die Kunst und so sehen wir die italienische jener Tage sich athletisch, wie von Glockenspeise gestärkt, erheben und den Zoll unserer Bewundrung heischen«[1]).

Begriff und Auffassungsvermögen der »Stoffsinnigkeit« des künstlerischen Schaffens bedeuten R. Vischers komplexeste Leistung. Hier gehen der Aesthetiker und der Kunstgeschichtsforscher Hand in Hand mit einer ursprünglich-kräftigen »substantiellen« Persönlichkeit, die sich mit Recht als einen »Auszug aller Stoffe« fühlt. Auf der Grundlage einer Weltanschauung, die Vischer mit Hegel, Hotho und Schnaase verbindet, wird die handgreifliche Sach- und Machkunde eines Semper nichtsdestoweniger von Herzen bejaht und eine ideal-realistische, den schönen Gebilden in Wahrheit auf den Leib und den Gestalt-Werkmeistern aus der Seele geschriebene ästhetische Erkenntnis herausgearbeitet, welche dem Historiker die Möglichkeit gibt, seiner wissenschaftlichen Darstellung die volle Wahrheit, d. h. einen irrational-idealen Glanz zu verleihen. Am Begriff der »Stoffsinnigkeit« ließe sich die ganze ästhetische Problematik, die Robert Vischer bewegte, noch einmal auseinanderlegen. Wir hätten davon ausgehen können: ebensogut, wie wir nunmehr damit schließen. Es ist der Punkt, in welchem sich Vischers Ideen zu einem Kreis runden.

Merkwürdigerweise spielt die »Stoffsinnigkeit« in Vischers erster kunst-

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 184. — Seite 52 f. zitiert Vischer Semper und seine eigene Dissertation in einem ähnlichen Zusammenhang.

historischer Monographie »Luca Signorelli und die italienische Renaissance« (1879) noch so gut wie gar keine Rolle. Ueberhaupt hat er in diesem sehr gelehrten Buch seine volle Meisterschaft noch nicht erreicht; als schriftstellerische Leistung steht es hinter der Dissertation zurück. Was Vischer als Ideal anstrebt, ist Geistesgeschichte im modernen Sinne des Wortes. »Es ist wohl kein Zweifel, daß die Verschmelzung des Charakterisierens mit der Darstellung des geschichtlichen Herganges für das biographische Einzelbild gleichermaßen wie für das Gemälde ganzer Epochen Ideal des Schriftstellers sein muß«, beginnt er seine Vorrede [1]). Er hat aber im gegebenen Fall doch »die entgegengesetzte, nach Gesichtspunkten, Begriffen trennende Methode« wählen zu müssen geglaubt: »in der Hoffnung, daß die Arbeit, wenn nicht ein harmonisches, künstlerisches, so doch ein wissenschaftliches Resultat ergeben möge«. »Dem Faktischen, Urkundlichen, dem Bilderstudium, der historischen Kritik habe ich gleichen Fleiß gewidmet wie der philosophischen Analyse und Synthese« [2]). Das ist zweifelsohne richtig; aber der Kärrner und der König sind im Signorelli eben noch gleichsam zwei verschiedene Personen. Sicher steckt in keiner anderen Arbeit Vischers so viel zähe Ausdauer, Geduld und Entsagung. Er hat sich richtig Mühe gegeben und wir können ihm seinen Zorn nachfühlen, als er nachher die elenden Rezensionen zu Gesicht bekam, die ihn zu der Abwehrschrift »Pro domo« veranlaßten [3]). Trotzdem! Was den Signorelli zu einer »tüchtigen« wissenschaftlichen Monographie macht, das gerade hätte ein Anderer mit derselben zähen Ausdauer, Geduld und Entsagung auch machen können. Wir aber suchen Robert Vischer in dem Buch: wir wollen einen Hauch seines Geistes verspüren; wir sehen uns um nach der unverkennbaren Spur seiner Persönlichkeit.

Diese Spur ist einigermaßen versteckt; aber wer richtig sucht, der wird sie finden.

Das ist zunächst eine merkwürdige Stelle in dem Abschnitt »Signorellis Kunst und Phantasie«. Vischer hat »die damalige Gärung in Wissenschaft und Literatur, im Denken und Wollen der Menschen« auf eine sehr eindringliche und zum größten Teil auch sehr originelle Weise behandelt [4]) und jetzt wendet er sich »zur Welt der Anschauung, zum

1) Ich darf verraten, daß mir diese Zeilen im Sinne lagen, als ich die ersten Sätze der vorliegenden Abhandlung (Logos XIV, Seite 297) formte.

2) Luca Signorelli, Seite XVI.

3) Kunstgeschichte und Humanismus, Seite 26 bis 67.

4) Luca Signorelli, Seite 121 bis 143.

Leben der bildschaffenden Phantasie«. Er findet: »Die Geschichte der Kunst unterliegt einem ähnlichen Verhältniswechsel des schaffenden Subjektes zum kritischen Objekte wie die Wissenschaft.« Und er führt diesen Gedanken auf folgende Weise aus[1]).

»Beide, der Künstler wie der Gelehrte, sind zunächst in der Gegenständlichkeit der Natur naiv befangen und suchen die Wahrheit und Evidenz derselben ohne Eigenmacht zu abstrahieren. Dann aber treten sie mit dem wesentlichen Auszug, den sie dem Objekte zu entringen vermochten, zur Seite und geben ihm eine selbständige Entfaltung nach Gesetzen, welche im Verlaufe immer mehr der Autonomie des geschäftigen Ich als der natürlichen Existenz und Gestalt des Gegenstandes entsprechen. Das Denken arbeitet mit Notwendigkeit weiter und spinnt allmählich mit abgewandtem Blicke eine eigene Welt aus, welche aus der Kongruenz mit der Wirklichkeit heraustritt. Aber mit dieser Emanzipation regt sich auch wieder das Bedürfnis empirischer Einwurzlung. Der Künstler will jetzt die ergreifende Erscheinung der Natur ausdrücken und gibt doch diesem seinem Ausdruck nolens volens schon mit dem ersten Handgriff, ja schon mit dem ersten Blicke etwas von sich selbst. Seine persönliche Idealität berührt sich mit dem strahlenden Geiste der Erscheinung und wird symbolisch eins mit ihr, ein Bild, ein Kunstwerk. Je mehr er schafft, desto freier wird sein Subjekt, desto mehr stilisiert, subjektiviert er die Formen. Er wird maniriert und unnatürlich. Dies gilt vor allem von dem Schüler, der sich den fertigen Ausdruck, die Malweise, das Spiel des Meisters zum Vorbild nimmt. Solch eine allmähliche Aushöhlung der Kunst bedingt mit Notwendigkeit eine Rückkehr zur Natur. Und wie in der Entwicklung der Wissenschaft wird jedesmal diese Rückkehr ihrem Gegenstande um einen Schritt näher treten und eine innigere Stilisierung folgen lassen«. Ein ausdrücklicher Nachweis, inwieferne hier nicht nur der Verfasser der Schrift »Ueber das optische Formgefühl« (speziell ihres letzten Kapitels), sondern auch ein durch den Empirismus umgekrempelter Hegelianer spricht, dürfte sich erübrigen. Vischer selbst war eben einer von denjenigen, die sich, nachdem Hegel und seine Schüler dem Manierismus verfielen, wieder in das fruchtbare Tiefland der Erfahrung hinabbegaben. Die »höhere Synthesis« eines Rationalen und eines Irrationalen, welche er wissenschaftlich heraus-»stilisierte«, ist demzufolge eine »innigere«; sie stellt ein »Symbol« dar, welches besser und unmittelbarer ausdrückt, um was es sich handelt.

Noch an einer zweiten Stelle stoßen wir auf den »echten Vischer« im

---

1) Ebenda, Seite 143 ff. — Ich zitiere im Auszug.

Signorelli. Es handelt sich um seine Auffassung des scheinbar ganz leeren italienischen Formalismus. Wäre die romanische Form so »ganz leer«, wie sie in der Tat von germanischer Seite vielfach empfunden wird, dann würde R. Vischer nur insofern ein Verhältnis zu ihr haben können als (mit den Worten seines Vaters zu reden): die Geschichte durch Halbheiten geht, die Menschheit nichts Ganzes erträgt, Reformation und Renaissance, nordischer Gehalt und südliche Form sich zu suchen und zu ergänzen bestimmt sind [1]). Aber auch in Italien kennt man eine inhaltlich gefüllte Formgestaltung! Der beste Beweis dafür ist die Terribilità, d. h. die gehaltene Darstellung eines (mit R. Otto zu reden) Numinosen. »Dies charakterisiert die Italiener ganz, diese lebendige, von unserer Stumpfheit so gründlich verschiedene Neigung, etwas scheinbar nur Formales mit intimistischen Qualitätsbegriffen zu bezeichnen«, so daß z. B. der leidenschaftlich bewegte Kontur gewisser Zeichnungen Michelangelos gemeint ist, wenn von seiner fierezza, furia, terribilità gesprochen wird [2]). Mit gleicher Beherrschung der analytischen wie der synthetischen Denk- und Darstellungsmittel hat Vischer die Entwicklung solcher Terribilità vom Alten Testament über Dante bis auf Signorelli verfolgt und ihren Begriff zergliedert [3]). Dieser Begriff ist sehr zusammengesetzt: er umfaßt in seiner Allgemeinheit jeden »Scheue erregenden Realismus«, alles »frappante Herausbilden der individuellen Wesentlichkeit«, im Besonderen die schöne Todesstarre der Medusa Rondanini und die »grandios-niederträchtigen« Teufel auf Signorellis orvietanischen Fresken. Immer aber handelt es sich um einen fast überstark formal-gebundenen Gehalt und nichts ist bezeichnender, als daß Vischer den »Typus des Terribile in der italienischen Renaissance« »in den vier Aposteln Dürers, in seiner Melancholie« wiederfindet und davon »die echt deutsche unscheinbare Schrecklichkeit in den vier apokalyptischen Reitern, in ‚Ritter, Tod und Teufel' usw.« ausdrücklich unterscheidet [4]).

1) Vgl. Fr. Th. Vischers Ausgew. Werke, herausgegeb. von G. Keyßner, Band II (Auch Einer), Seite 447. — Robert Vischer hat derselben Auffassung Ausdruck gegeben in seiner formvollendeten Festrede »Ueber neues Leben« 1895. Hier heißt es (Seite 15): »Unser Beruf bleibt zweiseitig. Wir müssen unser Volkstum und das aus dem Süden überkommene Erbe pflegen.« Vgl. auch seine Plauderei »Hamlet in Rom« (in der Wochenschrift »Die Literatur« 1874, Nr. 33 bis Nr. 36). Hier werden die Unterschiede zwischen Nord- und Südländer, die Schwächen und die Vorzüge des italienischen Charakters bei Gelegenheit einer Hamletaufführung im Teatro Correa in lebendigster Weise ad oculos demonstriert.

2) Luca Signorelli, Seite 203.

3) Vgl. besonders a. a. O. Seite 217 ff.

4) A. a. O. Seite 229.

Die Abschnitte über Signorellis Kunst und Phantasie und über die Entwicklung der Terribilità sind die Prachtstücke in Vischers Monographie«[1]. »Er müßte einen Lionardo schreiben. Von seinen Fachgenossen würde er allein wissenschaftlich dazu qualifiziert sein« schrieb der kritische Paul Yorck von Wartenburg nach der Lektüre an Dilthey[2]. Er fügt hinzu, daß Vischer »seitdem« noch »gewachsen« sei. Dieses Urteil bezieht sich wohl auf das soeben (1886) erschienene Hauptwerk: die »Studien zur Kunstgeschichte«.

Vischer hat hier neun größere Abhandlungen zu einem starken Bande vereinigt: fünf ästhetisch-kritische (Zur Kritik mittelalterlicher Kunst, Rumohr und Giotto, Raphael und der Gegensatz der Stile, Luca Signorelli in Gotha, Albrecht Dürer und die Grundlagen seiner Kunst), zwei im engeren Sinne kunstgeschichtliche (Ueber Michel Wohlgemut, Ueber die Grabkapelle der Fugger) und zwei archivalische Quellenstudien (Beiträge zur Geschichte der bairischen Kunst, Quellen zur Kunstgeschichte von Augsburg). Da es unmöglich ist, ihn auf allen seinen Wegen zu begleiten, so beschränke ich mich auf die Betrachtung desjenigen Stückes, an welchem der Aesthetiker am meisten mitgearbeitet hat. Es ist das der Dürer-Aufsatz. Der Verfasser selbst hat ihn in die Mitte des Buches gestellt; er ist auch seine zentralste Leistung. Hätte Vischer nichts geschrieben als diesen Albrecht Dürer: ein Platz in der Geschichte der Kunstgeschichtschreibung des Neunzehnten Jahrhunderts würde ihm sicher sein. Hier sind Idee und Einzelbeobachtung nicht mehr zweierlei. Die philosophisch-ästhetische Theorie hat unmittelbaren Anteil an der Gestaltung. Das Auge des Betrachters, die seelische Einfühlung und der sogenannte »abstrakte« (in Wahrheit höchst konkrete!) Gedanke bilden ein ungebrochenes Ganzes. Und dieses Ganze ist zugleich von geschichtlicher Objektivität.

Der Gang, den Vischers Darstellung nimmt, hat mit der breiten Heerstraße nichts zu tun. Er kennt seinen Dürer, wie ein geriebener Wildschütz seinen Wald und seine Berge kennt. Und so führt er uns im Zickzack auf herrlich-heimlichen Wegen über Stock und Stein, kreuz und quer — und ist zum Schuß gekommen, noch ehe der grüne Herr Förster

---

1) R. Vischer hat auch eine kurze Darstellung von Luca Signorelli geschrieben. Sie findet sich als Nr. 54 bei Dohme, Kunst und Künstler. — Nr. 55 derselben Sammlung — Giovanni Antonio de'Bazzi, genannt il Sodoma — hat gleichfalls R. Vischer zum Verfasser.

2) Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. Wartenburg, Seite 63 f. (Brief vom 18. Nov. 1886).

den Rehbock überhaupt sieht. Gar niemals verliert er sein Ziel aus den Augen; oft ist er ihm gerade dann am nächsten, wenn der Umweg am größten erscheint. Dergleichen läßt sich nicht »referieren«. Man kann nur ein paar Deuter geben, an diesen und an jenen Punkt hintippen und die eine oder die andere Hauptstelle herausheben.

Ich beginne mit Vischers Charakteristik der Spätgotik[1]). »Während man in der altgotischen Epoche einfache, weiche, flüssige Linien und Massen mit wenigen und milden Unterbrechungen, hellen, zarten, ätherischen oder wenigstens weich verschmolznen, blumigen Farben in sparsamem Wechsel liebte, gewinnt man jetzt wachsende Freude an reichen und kühnen Kontrasten, kraftvoller und mannigfaltiger Färbung, geraden, stracken Linien und schroffen Ecken.« »Die Zierkunst wird nun immer vielteiliger, sie schwelgt immer mehr in Kanten, Uebereckstellungen, Absätzen, Absprüngen von der Direktion der Linie, in mathematisch verkünsteltem Maßwerk, sich durchschneidenden Wimpergen, reich ausgezweigten Stern- und Netzgewölben.« »Zur Freude an solchen reflektierten Künstlichkeiten echt handwerklichen Witzes gesellt sich dann etwas später die starke Neigung zum heraldischen Rankenwerk [2]), zu geschweiften, krausen, wildwüchsigen, lockigen, geknickten, gedrehten und umgebognen, selbst naturähnlichen Formen.« »Wir finden in unsrer Spätgotik gleichsam den stilisierten deutschen Wald und seine Seele: das Märchen.« Es gibt da »träumerische Verschlingungen und Wirrnisse, prächtige Aufrollungen, jäh ausgreifende und herumfahrende, wie mit dem Fiedelbogen gezogne Konturen, bizarre und gespreizte Stellungen, jene Formenspiele, welche die Natur in Zacken und brüchigen Abhängen von Felsen, in Kristallbildungen, Tannen, Hirschgeweihen, Stechpalmen, Dornhecken, Eichenkronen, bloßgelegtem Wurzelwerk vor Augen stellt«. Nichts ist irriger, als in solchen Sätzen eine bloße Beschreibung zu erblicken oder sie gar für Erzeugnisse eines blumigen Stils zu erklären. Sie sind vielmehr durch und durch Ausdruck eines auf Einfühlung beruhenden vital-geistigen Lebens in der spätgotischen Formenwelt; dieses aber ist eine unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis Albrecht Dürers, der sich in dieser Welt entwickelt hat.

---

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 163 ff.

2) Diesem hat R. Vischer stets eine besondere Aufmerksamkeit, ja, ich möchte sagen: einfühlende Liebe, gewidmet. Sein Aufsatz »Ueber Hans Baldung Grien« (Beilage z. Allgem. Zeitung 1896, Nr. 15) beschäftigt sich vor allem mit den Wappenzeichnungen des Meisters.

Nun verkörpert sich die spätgotische Phantasie in verschiedenem Material und dieses Material bestimmt ihren Formenreichtum entscheidend. Vischer unterscheidet eine malerische und eine holzmäßige Richtung[1]). »Zu diesen beiden trat gegen Ende des 15. Jahrhunderts die metallotechnische hinzu und dies ist zum vollen Verständnis der deutschen Bildkunst dieser Zeit wohl zu beachten. Denn indem immer mehr Fortschritte gemacht werden in der Kunst, das äußerst harte, gleichmäßig kohäsive, zähe, gedrange, dabei glänzende und widerstrahlende Metall zu bearbeiten, immer mehr Fortschritte im kunstvollen Treiben, Hämmern, Glätten, Gießen, Schmelzen, Graben, Punktieren, Nivellieren, entwickelten sich neue Eigenschaften und Formungsmotive. In der Ornamentik erwuchs hieran die Freude an vegetabilischem Stab- und Astwerk, Ringelblumen, reicher, krauser Ausrankung, Ausblättrung der heraldischen Helmdecke, flatternden Inschriftbändern u. dgl. In Malerei und Plastik erfuhr hiemit die Fähigkeit, zu modellieren und das Gewellte, Strudelnde, vor allem das organisch Gerundete zu bezeichnen, eine beträchtliche Steigerung. Im Gebiete der Flächendarstellung, speziell des Kupferstichs, hat bekanntlich Schongauer neben anderen dies Neue begründet.«

Hier eröffnet sich ein Weg zu dem Kupferstecher Dürer[2]). Aber mit den Prinzipien Sempers allein wird man ihm nicht gerecht. »Der Reiz seiner Stiche besteht zu gutem Teil darin, daß man das technische Instrument und sein Material in jenem übertragnen Sinn der Spieglung menschlichen Wesens im rein Formalen und Anorganischen unbewußt durchfühlt. Das in ihnen enthaltene Künstlertum gemahnt selber so gedrang und schneidig wie Erz und Eisen, schlägt an die Erscheinung wie das Schwert auf den Schild, wühlt sich in ihr Wesen ein wie der Stichel in die Platte. Stoff und Mittel, Ich und Welt werden gleich scharf und prall. Dies ist bezeichnend, wie Dürer in Kupferstichen dieser Technik wahlverwandte Dinge, Harnische, Waffen, Helme, Zinnkrüge, metallisch glänzende Seide, seidnes Haar, Feldsteine, Wasserspiegel, Strahlenglorien, magre, muskulöse, sehnige Glieder mit sichtlicher Vorliebe darstellt. Indem er die Erscheinung so eisern erfaßt, gibt er ihr auch einen metallischen Anklang und darin liegt eine Welt von Kunst.«

»Aber auch Einseitigkeit!« Vischer unterbricht sich in seinem »kritischen Bestreben, von Dürers Stil einen technologischen Begriff zu gewinnen«; er versucht es »von andren Seiten her, seiner Kunst und ihrem

1) Studien zur Kunstgeschichte, Seite 170 ff.

2) A. a. O. Seite 234 ff.

Gepräge näher zu treten«; er gibt eine Darstellung von Dürers bildnerischer Phantasie[1]).

Dürer »fand am hart Gebrochnen, scharf Gekreuzten, Uebereckgestellten Geschmack«, »zugleich war er von dem schwungvollen, schwellfröhlichen, aber auch hakigen und zäh gewundnen Triebe ergriffen, der sich dem spröd kristallinischen der Spätgotik zugesellte«. Eine »ausgesprochene Liebhaberei für Hirschgeweihe, Zedernäste, entblätterte und sturmgeschädigte Bäume mit abgerissenen Aststücken« besteht. Auch »an runden, drallen ‚qualleten' Formen, welche mit den Gebilden der Renaissance, mit Säulen, Voluten, Vasen, Kandelabern, Kuppeln, Rotunden übereinstimmen, hat Dürer Gefallen«; wir können uns »von dem eigensinnigen Vergnügen des jungen Wanderburschen an spröden Bruchwänden, seltsam gezognen Abhängen, Wiesen, Mulden überzeugen«. »Indem er alte, rauhrindige, bemooste Eichen, halb zerbröckelte Ruinen zeichnet, schlichte Bauernhäuser mit Strohdächern, Wasserbinsen, Farren, Disteln, spießiges Gras und Getreide, rundlich geformtes, lappiges, gekräuseltes Laub, Kraut und Geblüme, Kohl- und Eichenblätter, Bärenklauen, anmutig sprossende Erlengruppen, Epheu, zierlich ausgreifendes und sich ringelndes Geranke, faserige Wurzeln, kahle Dornbüsche, geflochtene Gartenzäune, holperige Wege, ferne Hügelzüge, Waldsäume, See- und Meergestade, indem er all das mit treulichen Blicken nachbildet, wird sein Vortrag wärmer, freundlicher, wird er eben ‚echt dürerisch.« »Auf diesem Wege gelang es ihm, die schongauerischen und die italienischen Einflüsse zu überwinden, zu einem Neuen zu verarbeiten, worin die metallische Härte gelöst ist. Wir glauben zu spüren, wie seine meisterliche Hand den Konturen folgt und im freien Hintasten auch die kleineren Abformen, Absätze, Höckerchen, Fältchen, die Schrunden, Narben und tausendfachen Spuren der Individualität und der Vergänglichkeit berührt. Wir fühlen ihren lebendigen Puls, ihre treuherzige Kraft. Wir hören die Feder auf dem guten alten Büttenpapier kritzeln. Es ist nicht zu sagen, wie persönlich und unmittelbar lebensnah seine Zeichnungen und Holzschnitte zu uns sprechen. Das Eichenknorrige, Bemooste, Rindenmürbe, Föhrenmilde seiner Linienführung hat etwas Väterliches.«

Auch auf die Tiergestalten Dürers geht Vischer ein[2]). »Er hat eine gewisse Vorliebe für alte, knochige Post- und Karrengäule mit ausgearbeiteten Muskeln, hängenden Hautteilen und starker Behaarung an den Hinterbeinen, großen Hufen und schlappigen Nüstern.« »Wie er den dickhäutigen, wampigen, runzlichen Leib des Nashorns kennzeichnet und

1) A. a. O. Seite 238 ff. 2) A. a. O. Seite 246 ff.

hart gebuckelte, krokodilähnliche Drachenrücken!« Indem Vischer zur Betrachtung von Dürers Menschenbildern überleitet, feiert seine Auffassung der »Stoffsinnigkeit« bereits bei der Bekleidung die schönsten Triumphe [1]). Gern »schildert seine Hand mit starkem Nachdruck schwere Gewänder von dickem Tuch oder Bauernloden, rauhe Mönchskutten, Fuhrmannsmäntel, die oft wie halb naß oder kaum erst auf dem Leib getrocknet aussehen und dabei spricht besonders die Qualität der Kreide mit.« »Ebenso sehr neigt diese starke Sehne seiner Manier zur Darstellung des Leders: Wasserstiefeln, Nestlerarbeiten, Riemenwerk, Sattelzeug, Schweinslederfolianten, Dudelsäcken, ledernen Strümpfen, Hosen, Wämsern, Polstern u. dgl.«. »Ebenso stoffsinnig verbindet sich seine tief künstlerische Natur mit Stoffen andrer Gattung, stählt sich in flammenden Helmen und Harnischen, beruhigt sich in fügsamer Wolle, sattem, mildleuchtendem Sammt. Ganz meisterhaft sind auch seine Pelzverbrämungen. ‚Das Fell der höheren Säugetiere ladet zum Streicheln ein' und man spürt seinem gefühligen Vortrag im höchsten Grade an, wie gern er auch Felle berührt und wir folgen seiner Hand. Wie höchst pelzig ist doch die schläfrig in sich zusammengekauerte Katze im berühmten Bilde von Adam und Eva und jener Hase, dessen raschen Atem und schnuppernde Nasenbewegung man zu sehen wähnt.«

Wer in solch hohem Maß »ein Auszug aller Stoffe« ist, der wird auch sein eigenes Verhältnis zum Häßlichen haben: es wird ihm schön erscheinen, insoferne es natürlich ist; denn sein Formtrieb »ist selber wie die Natur, will Alles versuchen, überall unterwegs sein, alle Lebensformen durchfühlen« [2]). Dies gilt besonders für Dürers Darstellungen des Menschenleibes. »Es verlieh seiner Kunst nicht nur Härte, sondern auch kernige Kraft, daß er eine so große und lange anhaltende Vorliebe für das Hagebüchene hatte, für knorrige und lederzähe Leiber mit stark verarbeiteten und abgenutzten Partieen, vorstehenden Gelenken, buckligen Knien, schwieligen Ellbogen, Krampfadern, hängenden Hautteilen« [3]). »Wie sehr er auch die Großheit im Nackten sieht, davon zeugt selbst der übertragne Leib des großen Glücks, obgleich das ältliche, verständig lächelnde Antlitz, die eingesunkne Brust und derbe Karnation an Bauch und Beinen nicht gerade göttlich gemahnen. Das ist eben eine ausgezogne Bürgersfrau und verbildete Augen erschrecken bei ihrem Anblick. Aber alles Naturnackte übt mehr oder weniger diese Wirkung auf modernen, an glatte Gipse gewöhnten Geschmack. Die Wahrheit ist, daß

1) A. a. O. Seite 248 ff.
2) A. a. O. Seite 259 ff. 3) A. a. O. Seite 264.

dieser Körper bei aller Uebernährung und Abgenütztheit doch sehr viel urwüchsige Form enthält. Und wie herrlich ist ihre satte, lebensvolle Plastik durchempfunden, wie innig identifiziert sich die modellierende Liniensprache mit dem organischen Gebilde!«[1])

Nach solchen und einer Fülle von ähnlichen und anderen Betrachtungen erst schreitet Vischer zur Synthese und faßt das Geheimnis des Dürerschen Schaffens in »der glänzendsten Eigenschaft seiner Kunst, der linearen Rhythmik, womit er modelliert«[2]) Sie »hängt mit dem ornamentiven Zug seines Stils zusammen«, aber »ihr reichstes Objekt ist doch der nackte Menschenleib, diese höchste Form organischer, selbständig zusammengefaßter und frei motorischer Erscheinung mit ihrer harmonischen Regsamkeit, mit ihrem unendlich scheinenden, aber klar einbeglichnen Reichtum von Konturen.« Hier zeigt sichs, daß echte Rhythmik ebenso struktiv wie innerlich, also »einfühlend gesinnt« sein muß. Und so ist es auch bei Dürer. Seine Rhythmik ist sowohl linear wie plastisch, sowohl spezialisierend wie totalisierend [3]). Mit einem Wort: sie entspricht vollkommen den von Vischer in der ästhetischen Abhandlung »Ueber das optische Formgefühl« niedergelegten Ansichten. Dürer ist jener »Künstler«, dessen Idealbild dort entworfen worden war. Der schöne Satz »wahrhafftig steckt die kunst inn der natur; wer sie herauß kan reyßen, der hat sie« stammt von ihm. Daß er auch »traumwerck« gemacht hat, vollendet sein Bild und legt Zeugnis ab von der »spontanen Schöpferkraft seiner Begabung«[4]).

Die »Studien zur Kunstgeschichte« sind von Springer mit einer Kritik [5]) bedacht worden, deren Härten nur in der Perspektive des gesamten Neunzehnten Jahrhunderts verständlich sind. Und selbst dann nicht ganz. Sätze wie: »Vischer steht mit seiner Muttersprache zuweilen auf recht gespanntem Fuße«[6]) oder: »Wir stoßen bei ihm auf dunkle Wendungen, wie z. B. das ‚Streben nach optischer Polyphonie' und ‚mit dem Fiedelbogen gezogene Konturen'«[7]), zeugen von einer schulmeisterlichen Enge, die unbegreiflich bleibt. Der höhnende Satz: »Auch eine lederne Phantasie muß Dürer zugesprochen werden«[8]), ist Springers

1) A. a. O. Seite 269. 2) A. a. O. Seite 277 ff.
3) A. a. O. Seite 282. 4) A. a. O. Seite 292.
5) Göttingische gelehrte Anzeigen 1887 (Nr. 7), Seite 241 bis 256. — Es ist anzumerken, daß Springer allerdings auch durch die unglimpfliche Abweisung einer Lieblingshypothese (Studien zur Kunstgeschichte, Seite 338 f.) persönlich gereizt war.
6) A. a. O. Seite 245. 7) A. a. O. Seite 253. 8) A. a. O. Seite 254.

geradezu unwürdig; denn er ist nicht allein dem Unverstand entsprungen, er enthält eine absichtliche Karikatur. Wir merken: Springer will Vischer um jeden Preis totmachen; von vorneherein stand für ihn weltanschaulich fest, daß Vischer »seine Absicht, zwischen der Kunstgeschichte und der spekulativen Aesthetik eine feste Brücke zu schlagen, nicht erreicht hat« (Schlußsatz).

Vischer antwortete auf diese Angriffe nicht. Sie trafen ihn im Todesjahr seines Vaters, dem die »Studien zur Kunstgeschichte« gewidmet waren. Den Nachlaß würdig herauszugeben betrachtete er von nun an als seine erste Aufgabe.

Unterdessen gewann die philosophisch-ästhetische Kunstgeschichtschreibung neben der philologisch-historischen und mit ihr im Bunde eine fast allgemeine Anerkennung. Als daher Vischer im Jahre 1904 sein Schweigen brach und »Peter Paul Rubens. Ein Büchlein für unzünftige Kunstfreunde« veröffentlichte — da hat er nur freudigen Beifall, ja begeisterte Begrüßung gefunden.

Das Werk ist aber auch des Meisters würdig, den es behandelt! Mit einem »großartig freien, kühnen Vortrag alla prima, der oft eine förmlich blitzende, schußartige Kraft der Wirkung hat«, virtuos und intim zugleich, gibt Vischer die volle Illusion eines strotzenden Lebens. Ist es nicht, wie ein Bild von Rubens selber, wenn er farbig, jedes Wort von vitalem Dasein erfüllt, und doch gehalten, gleichsam in einen Rahmen gezwungen, anhebt:

»Auf der breiten, gelind erhöhten Marmortreppe eines Palasthofs Ankömmlingen begegnend, so steht er mir im Sinn, würdevoll, doch freundlich und anspruchslos.

Schon seine Erscheinung, worin frei natürliche Vornehmheit mit malerischem Wurf so erfreulich sich eint, läßt fühlen, daß dieser große Meister auch ein großer Herr ist und ein lebensfrischer, durch schöne, harmonische Bildung ausgezeichneter Mensch.

Sein einnehmendes Gesicht mag wohl mancher nicht so famos gemeinfällig, nicht so Wallensteinisch elegant finden, wie er sich's vorstellte. Der Mund bleibt gern ein wenig offen, zieht sich aber bisweilen zusammen, als ob er etwas einschlürfen würde, und gewinnt besonders durch die volle, schräg vorliegende Unterlippe einen ganz eignen Ausdruck sinnlichen Aufnehmens, den die leichte Blähung der Nasenflügel noch verstärkt. — Und wie ganz eigen berühren uns auch diese sympathischen braunen Augen, die bald still auf uns ruhen, bald etwas Lachendes haben, etwas lachend Erwartungs- und Verständnisvolles! —

Das ist ein echter Vläme — ein echter hellmütiger Franke — ein Landsmann auch für uns. — Er erwidert unsren Gruß auf Deutsch und hat sich ja stets als Deutscher gefühlt. — Und mehr: sein Schaffen und Sinnen geht weit hinaus über die nationalen Grenzen, er verkehrt mit den Fürsten aller Länder, er spricht sechs Sprachen, er gehört der Welt. — Aber wenn wir den Umfang seiner Sphäre durchmessen, so ruft er uns zur Hauptsache zurück: er will für sich genommen sein. ‚Nam oportet venire ad individua, ut dixi', so schreibt er einmal an Franciscus Junius, und das wollen wir auf ihn selber anwenden, denn er ist nicht nur ein Sohn seiner Zeit, sondern auch einer ihrer Väter; hoch über das Mittelmaß ragend, ‚auf sich selber steht er da ganz allein', ein autor sui, ein Mann des urgewaltigen Schaffens und der weit rollenden Wirkung.« —

Charakteristisch ist für diese reifste und süßeste Frucht, welche Vischer geerntet hat, daß er im Vorwort erklärt: »Was hier verhandelt wird, ist eine Laien-Angelegenheit. Das gilt nicht nur von den Leuten, an die mein Wort gerichtet ist, sondern zugleich von mir. Ich bin kein Maler und habe manches von Rubens noch nicht gesehen.«

Dieser freimütige Verzicht auf alle Zunftgerechtigkeit hat etwas Erlösendes. Sein Bekenntnis stimmt gut zusammen mit dem Schluß des Vortrags »Ueber ästhetische Naturbetrachtung«: »Wir stehen vor einem Rätsel. Der Seelenschein der Natur bleibt, wie sie selbst, ein Geheimnis.«

Notizen.

E t h i c a N i c o m a c h e a by W. D. R o s s , Oxford 1925, Clarendon Press, 8⁰.

Das vorliegende Werk bildet den XI. Band der Oxforder Aristotelesübersetzung. Die geschliffene Klarheit des englischen Textes, der keine Zweideutigkeit übrig läßt, verrät den Kenner ersten Ranges. Es dürfte bisher keine Uebersetzung geben, der es in gleichem Maße gelungen wäre, in einer Folge vieler Sätze dem griechischen Texte Wort für Wort so treu zu bleiben. Hierin ist noch Lasson übertroffen. Nur bei Begriffen wie λόγος und ἀρχή hat der Uebersetzer auf ein englisches Aequivalent, das allen Stellen gerecht würde, verzichtet und von Stelle zu Stelle den konkret passenden Ausdruck gesucht. An Anmerkungen ist — seltene, störende Ausnahmen abgerechnet — nur gegeben, was unbedingt notwendig zum Text gehört: Belege, Zitate, Rechtfertigungen der Uebersetzung, wo sie nicht für sich selber spricht, textkritische Entscheidungen. All dies in knappster Form und da, wo es hingehört, nämlich unter, nicht — wie der schwere Ballast bei Rolfes — hinter dem Text. Die Disposition des Ganzen erhellt aus einem prägnanten Inhaltsverzeichnis. Im Index fehlt, soviel ich sehe, keine wichtige Stelle. Daß neben der Paginierung Bekkers nicht noch eine andere steht, muß immer noch als vorbildlich und einzig sinnvoll betont werden.

Heidelberg. E. Hoffmann.

Dr. F r i t z H e i n e m a n n , P l o t i n. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig 1921. 3185.

Nur wer eine wirklich philosophische Bildung, die die sachlichen Probleme in ihrer dauernden Bedeutung zu erfassen versteht, mit philologisch-kritischer Begabung, sprachlichem Können sowie einer umfassenden historischen Kenntnis der verschiedenen geistigen und religiösen Strömungen in dem Spätantike genannten Zeitalter verbindet, wird mit Aussicht auf Erfolg an die Lösung der Probleme herangehen können, die das Werk Plotins der Forschung aufgibt. So muß jede Arbeit, die wie die vorliegende diese Aufgabe um ein gutes Stück fördert, und dessen Verfasser in weitem Maße diese notwendigen Vorbedingungen mitbringt, von allen, die

um die Erkenntnis dieses vielleicht schwierigsten der großen Philosophen des Altertums ringen, sehr begrüßt werden. Der Aufbau des Buches zeigt schon, wie sehr es den verschiedenen Seiten der plotinischen Frage gerecht zu werden sucht: Der erste Teil (die Grundlegung) ist rein philologisch-kritischer Natur und behandelt die entscheidende Frage der Echtheit der verschiedenen als plotinisch überlieferten einzelnen Abhandlungen. Für das Altertum war der Begriff des persönlichen geistigen Eigentums nicht so streng und scharf umrissen wie in der modernen Zeit. Wie wir im Corpus Hippocraticum neben einigen Schriften des echten Hippokrates zu einem sehr großen Teil solche von Epigonen, von späteren Aerzten der gleichen Richtung und Schule, besitzen, wie unter den als platonisch überlieferten Dialogen manche späterer Akademiker eingemischt sind, und sich unter den Lehrschriften des Aristoteles auch Skizzen und Exzerpte von Schülern, ja selbständige literarische Bearbeitungen aristotelischen Gedankengutes durch solche finden, so wird im Altertum überhaupt alle philosophische Arbeit mehr als das gemeinschaftliche Eigentum einer geschlossenen Schule, weniger als das des einzelnen Lehrers aufgefaßt. Und das gibt der antiken Philosophie ihren großen objektiven Zug, daß die einzelne philosophische Persönlichkeit hinter der Sache zurücktritt und ihr der Begriff der Persönlichkeit überhaupt fremd ist. Da aber für den modernen Menschen umgekehrt gerade die Persönlichkeit und ihre besondere Entwicklung Ausgangspunkt und Prinzip aller historischen Erkenntnis ist, so sieht sich die heutige Forschung überall vor die Aufgabe gestellt, den historischen Stoff von dieser Anschauung aus zu durchdringen und eine unendliche philologische Arbeit ist im Laufe des letzten Jahrhunderts darauf verwandt worden, das geistige Eigentum Platos und Aristoteles' aus dem unter ihren Namen überlieferten Schriften auszuscheiden und ihre persönliche philosophische Entwicklung zu erkennen. Das Buch Werner Jägers über Aristoteles hat auch weiteren Kreisen die Bedeutung dieses Problems gezeigt.

Es ist das große Verdienst von Heinemanns Buch zum erstenmal das Werk Plotins von diesem Gesichtspunkt aus untersucht zu haben. Er ist zunächst darangegangen festzustellen, was nicht von Plotin selbst herrühren kann, sondern mehr als programmatische Veröffentlichung der Schule anzusehen ist (wie III, 9 und IV, 1). Andere Schriften (wie II, 8 und II, 2, II, 6 z. T. I, 8 u. a.) hält er für Ueberarbeitungen fremder Hand, bzw. für Berichte über Diskussionen innerhalb der Schule und versucht den Anteil der Schüler (Porphyrius, Aurelius und Eustochius) an ihnen herauszufinden. Dieser Versuch bleibt äußerst wichtig und anregend, auch wenn man nicht in allem überzeugt wird. Sich mit den Resultaten im einzelnen auseinanderzusetzen bedürfte es aber eingehender philologischer Erörterungen, wie sie hier nicht am Platze sind. Es ist jedenfalls das Problem in seinem ganzen Umfang richtig gestellt und der methodische Grund gelegt, auf dem nun in weiterer Arbeit fortgebaut werden kann.

Die Resultate dieses ersten Teiles zeigen nun, daß die von Plotins Schüler Porphyrius gegebene Reihenfolge der Schriften nicht in allem als die authentische anzusehen ist; so versucht der Verfasser im zweiten Teil nach Ausscheiden der als unecht angesehenen Stücke die wirkliche historische Entwicklung, wie sie sich in den als echt übriggebliebenen Aufsätzen manifestiert, zu erkennen, und er unterscheidet (teilweise im Anschluß an Porphyrius) eine erste Periode von 253/4 bis 262/3, eine zweite bis 267/8, eine dritte und letzte bis 269/70. Ueber die Zuteilung der einzelnen Schriften an diese Zeitabschnitte wird man ja hier und da anderer Meinung sein können, so wenn z. B. IV, 7 und IV, 2 für die ersten Arbeiten Plotins deshalb gehalten werden, weil sie weder den Begriff des »Einen« noch den des Nus kennen. Aber im allgemeinen zeigt sich der Verfasser der Versuchung gegenüber die Reihenfolge aus dem Denkinhalt zu bestimmen mit Recht sehr zurückhaltend. Bei der Besprechung der einzelnen Aufsätze fallen manche die Einzelinterpretation sehr fördernde Bemerkungen. Bei vielen hätte man gewünscht, daß der Verfasser noch mehr auf Einzelheiten eingegangen wäre; da ist es sehr begrüßenswert, daß ein eben in der Zeitschrift »Philologus« LXXXI (N. F. XXXV) 1 ff. erschienener Aufsatz des Verfassers über »die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos Licht-Theorie« eine solche erwünschte Ergänzung des Buches durch eine eingehende Analyse wichtiger Lehrstücke (in II, 4; VI, 6; III, 6) gibt und an einem bestimmten Problem zeigt, wie fruchtbar für die Interpretation des einzelnen die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung Plotins werden kann.

Im dritten und letzten Teil versucht der Verfasser auf der Grundlage der bisherigen Ergebnisse eine neue umfassende Darstellung des plotinischen Systems, die geeignet ist, den weiteren Kreis auch jener philosophisch Gebildeten, die sich für die einzelnen mehr philologischen Probleme der Plotinforschung nicht interessieren, einen guten und zuverlässigen Einblick in die reichverzweigte Gedankenwelt Plotins zu geben. Im ganzen gehört dieses Buch zu den wichtigsten Beiträgen der Plotinforschung der letzten Jahre und, auch wer nicht allem einzelnen beistimmt, wird doch viel neue Anregung für seine eigene Forschung aus ihm schöpfen. E. F.

Im Verlage von H. Haessel, Leipzig, ist vor kurzem J. G. Fichtes Briefwechsel in einer »kritischen Gesamtausgabe« erschienen, die Hans Schulz besorgt hat. Der »Logos« hat ganz besonderen Grund, dieses Werk freudig zu begrüßen, denn in seinen Spalten hat schon vor mehr als 10 Jahren der Italiener Adolfo Ravá in einem »Fichtes Briefe« betitelten Aufsatze (Logos, Bd. V, 112—119) die Veranstaltung einer solchen Gesamtausgabe als »eine Ehrenpflicht der Deutschen gegen das Andenken dieses Großen« bezeichnet und hinzugefügt: »Es ist schon merkwürdig, daß ein Ausländer daran erinnern muß: sie werden hoffentlich nicht warten, bis Ausländer auch deren Erfüllung übernehmen!« Die vorliegenden beiden

stattlichen Bände haben nun die Ehrenschuld der Deutschen eingelöst und dem Leben Fichtes ein würdiges Denkmal gesetzt; sie geben zugleich ein schönes Zeugnis deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit.

Die Aufgabe, die Hans Schulz zu lösen hatte, war schwieriger, als Adolfo Ravá seiner Zeit gemeint hat, wenn er schrieb: »Eine in diesen Umrissen gehaltene Ausgabe von Fichtes Briefwechsel wäre also ein unschwer auszuführendes, nicht allzuviel Zeit erforderndes Werk . . .« Denn es galt nicht nur die an vielen verstreuten Orten bereits gedruckten Briefe zu sammeln und sie mit den Originalen zu vergleichen (wobei sich ergab, daß insbesondere die von Fichtes Sohn veranstaltete Ausgabe viele Mängel und absichtliche Abänderungen aufwies), sondern es galt außerdem möglichst viele noch ungedruckte Briefe aufzuspüren. Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, um seine Sammlung so vollständig als irgend möglich zu machen; er hat private Familienarchive und Autographensammler ermittelt und ihre Schätze der Oeffentlichkeit erschlossen. Nicht nur der philosophische Arbeiter, sondern jeder Deutsche, der seine Sprache liebt, und der weiß, wo die Quellen deutscher Kraft sprudeln, wird Hans Schulz für die von ihm geleistete Arbeit Dank wissen. Von den 658 Nummern der Sammlung sind nach meiner Zählung 164 von Schulz zum ersten Male gedruckt worden, darunter befinden sich für die innere geistige Entwicklung wie für den äußeren Lebensgang wichtige und aufschlußreiche Dokumente und Briefe von Fichtes eigener Hand, und zwar aus allen Epochen seines Lebens, ferner eine sehr große Zahl von Briefen seiner Gattin, die das Bild ihres innigen Verhältnisses zu Fichte, sowie das ihrer reinen und frommen Seele anschaulicher und reicher gestalten, endlich wertvolle Briefe von bedeutenden Zeitgenossen, von Schülern und Freunden.

Es ist heute üblich geworden, an das Leben großer Männer mit der Methode psychoanalytischer und überhaupt psychopathologischer Forschung heranzutreten und dann mit Vorliebe Züge menschlicher Schwäche oder Kleinheit hervorzuzerren und sich darüber zu freuen, daß auch der Genius »nur ein Mensch« und noch dazu kein »normaler« war, daß die »Heldenverehrung« mithin nirgends ein geeignetes Objekt findet, wenn sie sich nüchterne Augen einsetzt und realistisch sieht, was wirklich gewesen ist, statt das allzumenschliche Antlitz idealisierend zu verklären. Ich gestehe, daß ich zu den altmodischen »Laien« gehöre, die sich solcher Methoden nicht bedienen, wenn sie das Wesen und die Persönlichkeit derjenigen prüfen, die Großes geleistet haben, daß ich solchen Methoden mißtraue, und daß ich lieber noch glaube, das Innere und Innerste solcher Männer bleibe uns Kleineren verborgen, selbst wenn wir jede Zeile kennen, die sie geschrieben haben. Auch an Fichte hat man sich mäkelnd und richtend herangewagt und »charakterologisch« allerlei Mängel an ihm entdeckt. Die vorliegende Gesamtausgabe der Briefe hat einem Rezensenten nur als Beweismaterial dafür gedient, daß die althergebrachte pathetische Verehrung des Menschen

Fichte bei näherem Zusehen den »Tatsachen« nicht standhalte, daß Fichte im Grunde ein unverträglicher Egoist mit einem ins Groteske gesteigerten Selbstgefühl war usw. Solche Köpfe könnten nachträglich das Verfahren des Sohnes zwar nicht rechtfertigen, aber verständlich und sogar sympathisch machen, der das Bild seines Vaters ein wenig retuschierte, wohl in der dunklen Ahnung, daß die »Welt« nicht fähig ist, das Große groß zu schauen, wenn es nicht ganz und gar über ihre eigene niedere Sphäre herausgehoben wird. Für den Kammerdiener gibt es bekanntlich keinen Helden. Es gehört schon ein gewisser perspektivischer Blick dazu, um an einem großen Manne Großes und Kleines richtig zu bewerten, ein Blick, der nicht an der Oberfläche haftet, sondern in die Tiefe dringt. Die Menge der seichten Gaffer kann vielleicht nur dadurch zu Ehrfurcht und Bewunderung gezwungen werden, daß man sie in einem beträchtlichen Abstande von dem Helden entfernt hält. . . .

Aber für diese Menge ist die Briefsammlung freilich nicht verfaßt, sondern für diejenigen, denen die Gestalt Fichtes nur um so ragender und gewaltiger erscheint, je mehr sie die volle Wahrheit über ihr irdisches Werden und Walten erfahren. Wenn sich jetzt zeigt, daß Fichte nicht immer mit gleicher Festigkeit und Treue an seiner Braut gehangen hat, daß er innere Kämpfe mancherlei Art zu bestehen hatte, ehe er sie als sein Weib heimführte, wenn sich zeigt, daß die Beziehung zu seiner Mutter zeitweise recht getrübt war, wenn wir hören, daß Fichte in dieser Hinsicht, wie in anderer, kein Engel, sondern ein Mensch war, so bleibt es um so wunderbarer und herrlicher, daß dieser menschliche Mensch eben doch nicht »nur« ein Mensch war, sondern zugleich ein »Uebermensch«, dessen geistige und seelische Ausmaße auch die neue Ausgabe nicht im geringsten verkleinert. Fichte hat an seinem Leben seine Lehre wahr gemacht, daß der Mensch sich selbst durch sein eigenes Handeln seinen Charakter zu verschaffen habe. Diese Lehre wäre nicht wahr, er hätte sie selbst nicht leben können, wenn es von vornherein schon der Charakter gewesen wäre, zu dem er sich erst durch die Energie seines Willens gestaltete. Er wußte es selbst, daß seine »Natur« diesem Willen Schranken auferlegte, aber er spannte ihn aufs höchste, um die Schranken zu überwinden und das Ideal, das ihm vor der Seele schwebte, in sich selbst zu verwirklichen. Mit unbestechlichem Blicke sieht er die Schlacken seines Wesens und sucht sie in der Glut seines Herzens umzuschmelzen. Die jetzige Ausgabe macht dieses Ringen mit sich selbst und Arbeiten an sich selbst deutlicher, als es uns bisher werden konnte, eben dadurch entfaltet sich das Bild des Mannes noch großartiger und erhabener vor uns und offenbart sein stetes inneres Wachsen.

Die Beschäftigung mit Fichte wird durch die Schulzesche Briefsammlung neue Anregungen erfahren. Der beste deutsche Kenner des Lebens Fichtes, Fritz Medicus schreibt, in seiner Besprechung des Buches (in der Neuen Zürcher Zeitung vom 12., 15. und 16. Juli 1925): »Von der neuen Veröffent-

lichung, dem Ergebnis schier endloser Arbeit, muß gesagt werden, daß durch sie die gesamte Fichteforschung vor eine neue Sachlage gestellt ist ..... Es wird lange dauern, bis die Fülle des neuen Stoffes einigermaßen verarbeitet ist, bis insbesondere die zahlreichen neuen Spuren, die die Hoffnung weiterer Aufhellungen geben, zu bestimmten Zielen geführt haben.« Daß auch jetzt noch mancherlei zur Verbesserung des Textes getan werden kann, versteht sich von selbst. Ich möchte auf Grund meines eigenen Fichte-Studiums nur erwähnen, daß — wie ich schon an anderer Stelle gezeigt habe (Von Kant bis Hegel, Bd. II, S. 137 f.) — der von Fichte an Schelling gerichtete Antwortbrief vom 15. 10. 1801 nicht abgesandt worden, vielmehr mit der »Beilage« identisch ist, die Fichte im Brief vom 15. 1. 1802 zweimal erwähnt (Kritische Gesamtausgabe, Bd. II, S. 347 und 350), und die Schulz beide Male für verloren hält.

Zum Schlusse sei noch dem Verlage gedankt für die schöne Ausstattung, die er dem Werke gegeben hat.

Richard Kroner.

Emil Lask, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eugen Herrigel. III. Band. Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1924. 318 Seiten.

Mit diesem Bande liegt das gesamte Schriftwerk von Lask abgeschlossen vor uns. Enthielten die ersten zwei Bände die bereits vom Verfasser selbst herausgegeben gewesenen Schriften und Reden, so bringt dieser den Nachlaß Lasks, für dessen Durcharbeitung, Sichtung und Druckfertigmachung wir dem Herausgeber seiner Schriften nicht dankbar genug sein können. Denn gerade aus ihm erhalten wir einen unmittelbaren Eindruck von dem, was auch Herrigel selbst schon in seiner ausgezeichneten Darstellung der Laskschen Lehre im »Logos« Band XII S. 100 ff. genügend zum Ausdruck brachte: von dem unablässigen, bisweilen geradezu qualvoll anmutenden Ringen Lasks um eine saubere und endgültige Lösung der ihn beschäftigenden Probleme. Dabei war es vor allem die Wendung von einem ursprünglichen radikalen Objektivismus zu einem mehr und mehr aus der Sache selbst hervorgehenden Subjektivismus, welche die Hauptrichtung von Lasks immerfort wühlender Revolutionarität darstellte.

Dieser dritte Band nun gibt eine Fülle von Aufzeichnungen, die den verschiedensten Perioden des Laskschen Denkens entstammen, und in ihrer z. T. notizenhaften Unmittelbarkeit oft schlaglichtartig Lasks geheimste Intentionen enthüllen. — Zu vier größeren Gruppen ist das Nachlaßmaterial von Herrigel zusammengefaßt worden. Die erste ist in der Hauptsache eine Plato-Vorlesung, in Form knapper, telegrammstilartiger aber durchaus zusammenhängender Aufzeichnungen, im Umfange von 40 Seiten, denen noch 10 Seiten aus den »nachträglichen Bemerkungen« zu diesem Stoffe beigegeben sind. Die zweite, etwa 110 Seiten umfassende Gruppe enthält Bemerkungen und Entwürfe »Zum System der Logik«, die über das aus seiner Kategorienlehre und seiner Urteils-

lehre Bekannte hinaus manche neuen Gedanken Lasks ans Licht bringen. — Dasselbe gilt von der dritten, 70 Seiten umfassenden Gruppe, die »Zum System der Philosophie« betitelt ist, während die vierte, 60 Seiten starke »Zum System der Wissenschaften« gehörige Gruppe u. a. die von Lask als Logos-Aufsatz geplante, dann aber wieder zurückgezogene[1]) »Einteilung der Wissenschaften« enthält. — Zuletzt sind noch die (vier) Bücherbesprechungen Lasks im »Logos« und im »Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik«, die nicht selbst in die »Gesammelten Schriften« mit aufgenommen werden konnten, bibliographisch aufgezählt. Ein gutes Namen- und Sachregister für alle drei Bände beschließt das Werk. — Als wertvolle Beigabe ist das Faksimile anzusehen, das dem Graphologen auch von dieser Seite Aufklärendes und Bestätigendes über die Persönlichkeit Lasks zu sagen weiß. —

An der Aufmachung sei für alle drei Bände als wohltuend für das Auge hervorgehoben die verwendete relativ kleine Drucktype und der dadurch ermöglichte etwas größere Zeilenabstand, der das Druckbild der Buchseite aus dem geschmack- und distanzlosen Ineinander der Zeilen (der Disproportioniertheit von Buchstabengröße und Zeilenabstand) der letzten Jahrzehnte wieder mehr dem so schön ausgewogenen Druckbilde der meisten Erzeugnisse unserer klassischen Epoche annähert. — L. W.

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin 1924, B. G. Teubner. X und 265 Seiten.

Ein Buch, wie wir es uns nur wünschen konnten. Das so oft und viel erörterte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft wird hier mustergültig behandelt, wir dürfen sagen: gelöst. Um es sogleich zu sagen: Individuum und Gemeinschaft kommen beide gleichmäßig zu ihrer Geltung; keines wird zugunsten des andern ausgetilgt oder zurückgesetzt. Es besteht Reziprozität zwischen Individuum und Gemeinschaft, lückenlose Verschränkung zwischen individueller und sozialer Produktivität, was aber nicht bedeutet, daß einem Ausgleich der Werke und Leistungen auch nur im geringsten das Wort geredet werden soll (S. 220). Als Historiker, der allen Anlaß hat, die Bedeutung der Persönlichkeit zu betonen, und der sich in demselben Maß genötigt sieht hervorzuheben, daß der Einzelne nicht isoliert in der Welt steht, fühle ich mich durch L.s Darlegungen vollauf befriedigt.

In meiner Eigenschaft als Historiker möchte ich aber einige Einwendungen gegen die Art machen, in der L. mehrere von den bisherigen Versuchen der Lösung unseres Problems kritisiert. L. wird vielleicht erwidern, es sei gleichgültig, ob er über bisherige Lösungsversuche richtig oder unrichtig berichte; es komme ihm nur darauf an, seine Anschauung auf der Folie unrichtiger Vorstellungen wirksam vorzuführen. Demgegenüber würde ich erstens geltend machen, daß ich

1) Siehe Herrigel Logos Band XII, S. 115.

als Historiker die Empfindung habe, zur Verteidigung der unrichtig geschilderten Meinungen verpflichtet zu sein, zweitens, daß unter Umständen eine unrichtige Darstellung davon abhält, wertvolle Darlegungen zur Kenntnis zu nehmen und zu verwerten. Natürlich gebe ich zu, daß L. nicht verpflichtet war, über sämtliche bisherigen Lösungsversuche zu berichten. Er selbst gibt im Vorwort einen Fingerzeig hinsichtlich der von ihm getroffenen Auswahl (S. VII): er polemisiere fast ausschließlich gegen solche Autoren und Lehrmeinungen, denen er in mehr als einer Hinsicht gerade besonders nahestehe, während er eine Auseinandersetzung mit denjenigen wissenschaftlichen Behauptungen unterlasse, von denen die eigene Position durch unüberbrückbare Abstände geschieden sei.

Aufgefallen ist mir, daß L. Lamprechts kollektivistische Theorie nicht erwähnt, die sich doch ebensogut wie Spenglers Kulturkreistheorie als Folie für die Darlegung von L.s eigener Auffassung verwenden ließe [1]). Wir haben darin wohl ein Zeichen dafür zu sehen, wie sehr Lamprecht durch Spengler in den Hintergrund gedrängt worden ist; bis zu diesem war es jener regelmäßig, an dessen Beispiel man gegensätzliche Anschauungen erläuterte. Ausgiebig zieht L. Spengler heran und lehnt ihn kräftig ab. Wenn ich damit ganz einverstanden bin, so erwacht mein Widerspruch gegen das Bemühen von L., auch die Romantik als Trägerin einer mehr oder weniger kollektivistischen Anschauung abzulehnen, wenngleich hier L.s Ablehnung milder ist. Inzwischen hat P. Kluckhohn in seinem Buch »Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik« (1925) S. 84 zwar den Widerspruch L.s gegen die »organische« Theorie zustimmend erwähnt, aber diese Zustimmung dadurch eingeschränkt, daß er es für unberechtigt erklärt, den Tadel auf die Romantiker auszudehnen: »die Romantiker betonen bei aller Hingabe an die Staatsgemeinschaft immer wieder den Wert der Eigentümlichkeit, sowohl der Eigentümlichkeit der Einzelpersönlichkeit wie der der kleineren Gemeinschaftsbildungen«. Und in der Tat bietet das Buch von Kluckhohn eine Menge von Beispielen dafür, wie treffend die Romantiker das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft — ganz im Sinn von L.! — erfaßt haben, sei es in bezug auf den Staat, sei es auf andere Verhältnisse. Man wird um so weniger der Romantik den Vorwurf einer einseitig kollektivistischen Auffassung machen dürfen, als sie ja gerade zuerst die Persönlichkeit als Individualität verstanden hat [2]). Dabei wollen wir nicht bestreiten, daß einzelne ihrer Aeußerungen kollektivistisch klingen oder wenigstens nicht vorsichtig genug formuliert sind, um eine kollektivistische Deutung auszuschließen. Jedenfalls kann jedoch die romantische

1) Vgl. meine Schrift »Historische Periodisierungen« S. 11 f. und Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 18, S. 453.

2) Vgl. meine »Gesch. der deutschen Geschichtsschreibung« 2. Aufl. S. 9.

Auffassung nicht als eine vorzugsweise kollektivistische bezeichnet werden.

L. macht dann zum Gegenstand seiner besonderen Kritik die organische Theorie, der er die »Mediatisierung der personalen Sphäre« und »die Entwertung der Sinnsphäre« vorwirft (S. 190). Er unternimmt den Beweis für die Irrigkeit der Vorstellungen, die mit der organischen Theorie gegeben sind, namentlich durch Hinweise auf Spenglersche Konstruktionen. Indessen Spengler macht sich — ebenso wie die Positivisten und Naturalisten [1]), zu denen wir ihn nicht ohne weiteres rechnen — einer Uebertreibung der von den Romantikern vertretenen organischen Theorie schuldig; man darf nicht Spenglers Organologie mit aller Organologie gleichsetzen. L. (S. 190) nennt ihn »den reinsten Abkömmling der klassischen Organologen«. Wer aber sind »die klassischen« Organologen? Etwa die Romantiker? Sie machen vom Organismusgedanken einen viel zarteren Gebrauch als Spengler. Es gibt »Organologen«, die ganz naturalistisch verfahren. Der interessanteste unter ihnen ist Bluntschli, weil er ein Mann von großen wissenschaftlichen Verdiensten und von wissenschaftlichem Ernst ist. Seine hierher gehörige Schrift vom Jahre 1844 [2]) ruht auf kraß naturalistischen Vorstellungen. Er war Jünger der — romantischen — historischen Rechtsschule; jene Schrift hat er aber nicht unter deren Einfluß verfaßt, sondern unter dem von Rohmer. Die krassen Organologen finden sich sonst unter den naturalistischen »Soziologen«. Ihnen gegenüber ist doch sogar Spengler als zurückhaltender Organologe zu bezeichnen.

Die Schwierigkeit, die mit Wort und Begriff Organ gegeben ist, weiß ich natürlich vollauf zu würdigen. Ich habe selbst in meiner »Geschichtsschreibung« (S. 79 ff.) eine längere Betrachtung der Frage gewidmet, in welchem Maß die Verwendung naturwissenschaftlicher Bilder und Vergleiche bei der Deutung geschichtlicher Erscheinungen zulässig ist. Wenn sich die mit ihr verbundenen Gefahren nicht bestreiten lassen, wenn durch den naturalistischen Vergleich die Dinge leicht umgebogen werden, und die wahre Erkenntnis verhindert wird, so bringt es doch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis- und Beschreibungsmittel mit sich, daß wir der naturwissenschaftlichen Bilder nicht entbehren können. Unentbehrlich sind sie uns vielleicht nicht so sehr für die positive Schilderung der historischen Erscheinungen als vielmehr zur Abwehr irriger Deutungen. So hat denn der Organismusgedanke seine besondere und — wir stehen nicht an zu sagen — große Geschichte mit seiner Verwertung in dem Kampf gegen die mechanistische Staatstheorie. Die Gefahr des Mißverständnisses wird bei der Verwendung derartiger Bilder stets um so geringer sein, je mehr wir uns stets gegenwärtig halten, daß es sich nur um ein Bild handle, und je mehr wir uns über die begrenzte Leistungsfähigkeit eines aus andern Verhältnissen übernommenen Bildes

1) S. meine »Geschichtsschreibung« S. 79 f.

2) Vgl. über diese Schrift meine »Geschichtsschreibung« S. 81.

im klaren befinden, je mehr wir uns mit vollem Ingrimm gegen allen Naturalismus waffnen. Es ist gewiß mißlich, daß die von uns gebrauchten Bilder, regelmäßig der Welt der räumlichen Verhältnisse entlehnt, damit schon die Gefahr der mechanistischen Vergröberung in sich tragen. Indessen man hat manche Bilder gerade deshalb auch gebraucht, um der mechanistischen Vergröberung entgegenzutreten, und eben der Organologie wird man den Ruhm zuerkennen, daß sie diesen guten Dienst in weitem Umfang geleistet hat. Vielleicht darf man doch zwischen verschiedenen Bildern unterscheiden: es gibt solche, durch die der gesellschaftliche Vorgang, das gesellschaftliche Verhältnis ganz leidlich veranschaulicht wird, während andere weniger dazu dienen und weitere ein Verhältnis andeuten, das dem gesellschaftlichen entgegengesetzt ist. Wenn wir aber zwischen zweckmäßigen und unzweckmäßigen Vergleichen unterscheiden können, so ist damit doch die grundsätzliche Berechtigung solcher Bilder ausgesprochen.

Wie gegen den Organbegriff, so kämpft L. auch heftig gegen den romantischen Volksgeistbegriff. So sehr wir ihm aber darin zustimmen, daß das Leben der Person in sich selbst zentriert, nicht bloßer Ausdruck einer transpersonalen Wesenheit ist (S. 193), so hat die Romantik doch diese Tatsache mit ihrem Volksgeistbegriff nicht bestreiten wollen. Es ist unter den Romantikern um die Rangstellung von Persönlichkeit und Volk, Individuum und Gemeinschaft gestritten worden; einzelne haben der Gemeinschaft eine übergeordnete Rolle zugesprochen. Im ganzen genommen darf man der Romantik den Vorwurf, sie deute das Leben der Person als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit, nicht machen, weil sie, wie schon bemerkt, ja die Persönlichkeit in ihrer selbständigen, eigenartigen Bedeutung entdeckt hat. M. E. liegt schon in dem Umstand, daß die Romantiker so wie Hegel die Personen in verschiedenem Maß und in verschiedener Art Inkarnation des Volksgeists sein lassen, ein Beweis gegen die Ansicht, sie faßten sie als »bloßen Ausdruck« einer transpersonalen Wesenheit. Kluckhohn a. a. O. S. 44 f. macht geltend, daß die Präponderanz der Gemeinschaft von Fichte einseitiger vertreten werde als von den Romantikern. L. will gegenüber dem Einwand, die Wendung vom »Geist« einer Gruppe sei nur als Bild gedacht, betonen, daß »das Bild dasjenige, was es zu klären bestimmt war, in Wahrheit unkenntlich macht« (S. 135). Der Streit wird sich hier durch die Erwägung erledigen lassen, daß wir das Bild nicht zu äußerlich nehmen dürfen und daß wir uns — worüber wir schon sprachen — gegenwärtig halten müssen, daß das gebrauchte Bild nur ein unvollkommenes Hilfsmittel ist. Und ferner wird es gestattet sein zu fordern, daß der Forscher, der einen Terminus ausmerzen will, dafür einen geeigneteren zur Verfügung stellt. Sollen wir den Ausdruck »Volksgeist« fallen lassen, so muß uns, zumal uns Historikern, für unsere häusliche Praxis, ein besserer geboten werden. Einen solchen liefert uns L. nicht. Er hilft sich selbst gelegentlich mit dem Wort »Geist« (S. 196), wie auch mit dem Wort »Organ« (S. 121).

S. 153 spricht L. schön über »den Vorzug und den Reiz des Organismusgedankens«. Wenn er dann aber hinzufügt, es sei »seine Schwäche, daß er wie keine andere (!) unter den universalistischen Gesellschaftsauffassungen die Auflösung des personalen Daseins offenbar werden läßt, die ein unablegbares Attribut dieser Lehren bildet«, so fragen wir erstens: welche andere universalistischen Gesellschaftsauffassungen hat er hier im Sinn? Zweitens und vor allem ist nachweislich bei unendlich vielen Historikern, die vom Organismusgedanken Gebrauch machen, »die Auflösung des personalen Daseins« nicht vorhanden. Die überwiegende Mehrzahl der Historiker ist sich stets darüber klar gewesen, daß »Organ« ihnen nur Bild und Hilfswort ist; sie haben den Begriff nicht schroff naturwissenschaftlich gefaßt[1]).

L. wendet sich, wie bemerkt, in seiner Polemik besonders viel gegen Spengler, läßt aber nicht erkennen, daß zwischen ihm und den Romantikern ein Unterschied der Auffassung besteht. Und doch ist es gerade lehrreich zu verfolgen, wie nach der Romantik eine Vergröberung der romantischen Anschauungen und Formulierungen einsetzt (ich habe diese Entwicklung in meiner »Geschichtsschreibung« eingehend geschildert), für die jene nicht verantwortlich gemacht werden darf. Das gilt nicht bloß von Spengler[2]), sondern von dem ganzen Kreis der Positivisten und Naturalisten, die von dem romantischen Erbe gezehrt, es aber nicht treu verwaltet haben. Es wäre lohnend, die romantisch beeinflußten Historiker wie Ranke mit ihren Vorstellungen von dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum vorzuführen: da hätten wir sehr erfreuliche Feststellungen zu machen; da könnte L. wieder und wieder seine Zustimmung aussprechen[3]).

Wie das Recht des Individuums, so wahrt L. andererseits auch das der überpersonalen Lebenseinheiten und bekämpft die Isolierung des Ich (S. 260). Nun, eben hier hat er ja in der Romantik den besten Vorkämpfer gegen eine solche Isolierung; sie hat das Ich in Verhältnis zu dem lebendigen Kosmos gesetzt.

Wenn ich nun glaube geltend machen zu dürfen, daß die Auffassung L.s im wesentlichen schon bei den Romantikern vorhanden ist, so will ich damit nicht im mindesten den hohen Wert der besondern Formulierung bestreiten, mit der er das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beschreibt. Aber ich möchte folgendes sagen: L., der gegen die romantische Theorie vom »Volksgeist« und die

1) Gegen Litts Ansicht sei auch auf Richard Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung F. v. Hardenbergs (1925) S. 132, 133, 137 f. hingewiesen: die Romantik löscht keineswegs die Individualität aus, bei aller Betonung des überindividuellen Moments. »Die romantische Lebensanschauung ist voll von der Bejahung der Individualität« (S. 137).

2) Zu S. 226 sei bemerkt, daß der an Spengler S. 226 gerühmte »Takt« nichts Neues ist; neu ist nur seine Uebertreibung.

3) Ueber Vergröberungen bei Spengler, für die aber nicht die Romantik verantwortlich ist, vgl. noch S. 235 und 248.

gleichfalls romantische organische Theorie [1]) kämpft, kräftigt und stärkt durch seine glücklichen Formulierungen tatsächlich die romantische Auffassung; er liefert uns eine umfassendere Begründung für diese. Insofern er das, was die Romantik hat sagen wollen, mit logischer Schärfe und in glücklicher Form zum Ausdruck gebracht hat, dürfen wir ihn als ihren Vollender rühmen, vielleicht etwas als Vollender wider Willen oder wenigstens Erwarten, als Vollender der Romantik in dem Sinn, daß er dem romantischen Gedanken den bisher besten logischen Ausbau gibt.

Mit dem von mir bisher Gesagten hängt es zum Teil zusammen, wenn ich gegen Litt für O. Spann eintreten zu dürfen meine. L. erkennt dessen Verdienste an, rühmt namentlich (S. 84 f.) sein Verdienst, den Gedanken von der erweckenden Kraft des gesellschaftlichen Beieinander energisch in den Vordergrund der Theorie gestellt zu haben, macht ihm aber den Vorwurf des »Kollektivismus« [2]). Ich glaube, daß er damit doch nicht die eigentliche Intention der Darlegungen Spanns trifft. Wiewohl ich gern bekenne, daß ich hier die positive Formulierung L.s der von Spann vorziehe, so läßt sich doch mehreres geltend machen, was es verbietet, Spann als Kollektivisten zu bezeichnen. Nebensächlich mag es sein, wenn L. S. 157 hervorhebt, von Spann werde »die Analogie mit dem Organismus anerkannt«. Das tun wir Historiker ja mehr oder weniger alle (in dem eben dargelegten Sinn), obwohl wir wahrlich damit noch nicht zu »Kollektivisten« werden. Aber L. sieht sich genötigt zuzugestehen, daß Spann »einige Restriktionen, die die »Ichform des Geistes« gegenüber den verdinglichenden Wirkungen des Organismusgedankens sichern sollen«, macht. Wenn Spann sodann das »Ganze« scharf betont, so haben wir uns gegenwärtig zu halten, daß seine Front durchaus gegen die mechanistisch-individualistische Auffassung gerichtet ist. Mit edlem und schönem Pathos bekämpft er sie, was ja auch L. ihm als Verdienst anrechnet. Wollen wir das Wesen einer Sache bestimmen, so kommt es immer darauf an es zu würdigen, wozu sie im Gegensatz steht. So ist denn Spann nur richtig zu verstehen, wenn man ihn in seinem leidenschaftlichen Kampf gegen die Isolierung der Dinge, gegen den Individualismus und die mechanistische Auffassung würdigt. Hat er dabei in seinen Formulierungen das Individuum zu kurz kommen lassen, so liegt es doch gewiß nicht in seinem Sinn, es in der Weise der Kollektivisten auszutilgen. Und wer wollte bezweifeln, daß jener vom ihm geführte Kampf noch heute eine wissenschaftliche Notwendigkeit ist? L. (S. 161) macht auf das lehrreiche Verhältnis aufmerksam, daß »der alle naturalistisch-biologistischen Vorurteile weit von sich weisende Spann von seiner Ganzheitsauffassung her« zu derselben Anschauung gelangt wie der von der Naturphilosophie herkommende Driesch. Während aber L. diese Uebereinstimmung kritisch verwertet, möchte ich

1) Ueber deren Aufkommen vgl. neuerdings R. Samuel S. 139 Anm. 79.

2) So auch J. Binder, Philosophie des Rechts S. 305.

sie als etwas erfreuliches ansehen und gar nicht auffällig finden, da ja Driesch mit dem gleichen und berechtigten Eifer wie Spann für den Begriff der »Ganzheit« und für die Statuierung überindividueller Gesamtwesenheiten kämpft. Zuzugeben ist natürlich, daß Driesch mit seinen biologischen Formulierungen den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht gerecht werden kann.

Unbedingt beistimmen wird man L., wenn er (S. 101 f. und S. 260) die »Beziehungslehre«, wie sie in Köln gelehrt wird, ablehnt, übrigens in Gemeinschaft mit Spann.

Wir könnten aus L.s Buch noch vieles einzelne herausgreifen und zwar mit dankbarer Zustimmung. Schön spricht er S. 261 f. über Sinn und Bedeutung des Unbewußten, wobei er selbst die Berechtigung des Organismusgedankens anerkennt. Aber auch die Entdeckung des Unbewußten ist eine große Tat der Romantik; hier gerade zeigt sich für den Historiker deren Erfolg gegenüber der Aufklärung. S. 122 lehnt L. mit vollem Recht die Vorstellung ab, daß der einzelne lediglich der »Träger« des »Ganzen« sei. Es wird jedoch zulässig sein, trotzdem den Begriff des Trägers zu verwenden, insbesondere dann, wenn man zum Ausdruck bringen will, daß ein Einzelner vorübergehend, gelegentlich das Ganze in sich vertritt, und dann, wenn man hervorheben will, daß einer mehr als ein anderer Träger des Ganzen sei. Der Beachtung aller Historiker seien die Bemerkungen (S. 264 f.) über das Wesen der Geschichtswissenschaft und das, was sie leistet, empfohlen: diese Betätigung tritt mit dem Werden einer Kultur mit Notwendigkeit hervor. Hierher gehören auch die Ausführungen über den »Bericht« als »ein grundlegendes Aufbaumotiv des geschlossenen Kreises« (S. 128); der »Bericht« als wissenschaftliche Disziplin ist aber die Geschichtswissenschaft. Vgl. S. 131: das Vergangene nicht ein Abgetanes und Versunkenes, sondern ein in dieser Gegenwart »Aufgehobenes«.

Vermißt habe ich ein näheres Eingehen auf die Frage des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Seiten der Kultur eines Volks (vgl. meine »Historischen Periodisierungen« S. 11 ff.), ein Problem, das doch auch dem Thema »Individuum und Gemeinschaft« angehört und das von Lamprecht und Spengler in der für sie charakteristischen krassen Art behandelt worden ist. L. streift jene Frage nur (S. 216 f., S. 226 f). Gern hätte man von ihm darüber mehr gehört.

Im Vorstehenden habe ich die vorliegende zweite Auflage von L.s Buch als eine ganz neue Arbeit behandelt. Sie unterscheidet sich in der Tat ganz wesentlich von der ersten.

Freiburg i. B. G. v. Below.

Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln, von Max Scheler. — Mit Beiträgen von Justus Hashagen Paul Hönigsheim, Wilhelm Jerusalem, Paul L. Landsberg, Paul Luchtenberg, Kuno Mittenzwey, Helmuth Plassner, Max Scheler, Lore Spindler, Walter Johannes Stein, H. L. Stoltenberg, Vollrath, L. v.

Wiese. Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig 1924. 450 Seiten.

Dieses Buch ist vor allem insofern wichtig zu nehmen, als es ein Dokument des beginnenden Zusammenarbeitens von Philosophie und Einzelwissenschaften darstellt, deren bisherige — was die faktische Arbeit betrifft — getrennte und aneinander vorbeigehenden Forschungswege auch einen der zu überholenden Zustände der letzten Jahrzehnte bildete. So enthält das Buch als ersten Teil eine 150 Seiten umfassende, grundlagenschaffende kulturphilosophische Einleitung von Max Scheler, der dann als II. Teil eine »Formale Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie« und als III. Teil eine »Materiale Wissenssoziologie (geschichtliche Typen wissenschaftlicher Kooperation)« folgen. Die sehr verschiedenartigen, aber durchweg lesenswerten Beiträge der auf dem Titelblatt genannten Verfasser zeigen, wie ungeheuer weit auseinanderliegend heute noch die Gebiete und entsprechend die Wissenschaften sind, deren Vertreter hier zu Worte kommen. Einen ähnlichen Eindruck hat man aber auch von dem philosophischen Teil von Max Scheler selbst. Die zu nichts verpflichtende, rhapsodische Form seiner Darlegungen, in denen Ergebnisse von vier für demnächst in Aussicht gestellten Werken Schelers (einer »Philosophischen Anthropologie«, einer »Metaphysik, I. Band« und des IV. und V. Bandes seiner Schriftenreihe »Zur Soziologie und Weltanschauungslehre«) — vorweggenommen und ad hoc zusammengerafft sind, macht es schwer, hier irgendwo kritisch einzuhaken. In einem ersten (kleineren), allgemein-kultursoziologischen Teil entfaltet Scheler eine Fülle von Thesen, deren jede zu einer umfangreichen Erörterung Anlaß gäbe. Der zweite, die Fragen speziell einer Wissenssoziologie aufrollende Teil ist von derselben Art einer Fülle hingeworfener, in jedem Falle aber zum Selbstnachdenken anreizender Grundsätze. Ihren Hauptwert haben diese kulturphilosophischen Darlegungen Schelers, auch in dieser kurzen und vorläufigen Form schon entschieden in ihrer Eigenschaft, einen ausgezeichneten (kritischen) Ausgangsboden abgeben zu können für alle auf die heutige wissenschaftliche Situation eingehen wollenden Erörterungen dieser Fragen; wobei wir nicht verhehlen wollen, daß, ungeachtet aller »Modernitäten«, der Geist dieses Werkes, seine Gesamthaltung und immerhin schon durchblickenden philosophischen Grundlagen unserer Meinung nach als Kompendium des heute schlechthin Ueberholungswürdigen zu gelten haben wird — so sehr es seinerseits in vielem Einzelnen noch Aelteres mag überholt und erledigt haben. —

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.

Ernst Krieck, Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft. Leipzig. Quelle u. Meyer (1925).

Krieck gibt die Absicht seines Buches im Nachwort (369) so kund: »Das vorliegende Buch befaßt sich vorwiegend mit Gegenständen der Vergangenheit und der Ferne; sein Sinn aber ist gerichtet auf allgemein-

gültige Dinge; auf die jederzeit und überall geltenden Gesetze der Typenzucht, auf den in aller Erscheinung und allem Wandel unveränderlichen Aufbau des Menschentums, seine objektiven Werte, seine Formen und Normen.« Man könnte diese Absicht wohl auch als Soziologie der Erziehung bezeichnen, wenn nicht dieses Wort den Nebengedanken einer naturalistischen Theorie nahelegte, während Krieck in dem züchtenden Willen einen Hauptfaktor aller Entwicklung sieht und diese von ihren gestalteten Resultaten, den hochgezüchteten Typen her verstehen, nicht von ihren Anfängen aus nach Naturgesetzen konstruieren will.

Daß dabei Naturbedingungen und Ursprünge mitberücksichtigt werden müssen, entgeht ihm keineswegs. Im ersten Teile gibt er eine systematische Uebersicht über die verschiedenen Momente, die sich in jeder Zucht eines menschlichen Typus zusammenfinden. Er unterscheidet drei solche Momente: die sozialen Elementarformen, die Grundfunktionen, die Werte. Unter den Elementarformen stellt er den Geschlechtsverbänden (Familie, Sippe, Stamm), die früher oft allein berücksichtigt wurden, die geographisch (durch Nachbarschaft) bestimmten Gebietskörperschaften und vor allem die in Altersklassen gegliederte Männerbünde zur Seite. Als Grundfunktionen bezeichnet er Recht und Sitte, Religion, Technik. Ihnen entsprechend teilt er auch die Werte, oder besser die in den Gemeinschaften wechselnd herrschenden Wertordnungen, in eine kriegerische und politische, eine priesterliche und lehrhafte, eine wirtschaftliche und technische Typengruppe. In diesem Abschnitte fällt am meisten auf, daß nirgends bis zu den letzten, allgemeinen Werten zurückgegangen wird, überall nur geschichtlich besonderte Wertordnungen berücksichtigt sind. Der »unveränderliche Aufbau des Menschentums« wird infolgedessen nur in einer gemeinsamen Struktur der »Typenzucht«, gar nicht etwa in gemeinsamen Werten und Zielen gesucht, die durch alle Verschiedenheiten hindurchleuchten und sich in noch so verschiedener Art verwirklichen. Der Vernachlässigung oder Verachtung gemeinsamer oder besser allgemeingültiger Werte entspricht im zweiten Teile, in der Schilderung der geschichtlichen Typen und ihrer Zuchtformen, die eindrucksvolle Herausarbeitung scharf umrissener gegensätzlicher Gestalten. Umfassendes Wissen und tief mitlebendes Verstehen zeichnet diese Darstellungen aus, die im einzelnen zu referieren oder gar zu kritisieren nicht meine Absicht sein kann [1]). Auf den hohen Genuß, den

1) Nachprüfung und selbständige Orientierung erschwert Krieck dadurch, daß er seine Quellen nirgends angibt. Auch bei wörtlichen Zitaten wird nur der Autor, nicht Schrift und Seite, genannt. Diese Scheu vor der Anmerkung, mag sie aus der ästhetischen Sorge um das geschlossene Druckbild, aus der Angst, pedantisch zu erscheinen, oder woraus immer entsprungen, wird allmählich ein ernstes Hemmnis wissenschaftlicher Stetigkeit und Weiterbildung. Was bei rein gedanklichem Aufbau sich rechtfertigen läßt, das wird Mißbrauch, wo man sich auf Tatsachen verschiedenster Art, auf Nachrichten verschiedensten Ursprungs stützt.

die Lektüre dieser Darstellungen gewährt, muß es genügen, aufmerksam zu machen. Nur die Grundzüge von Kriecks Auffassung seien herausgestellt. Alle wirksame Erziehung ist Typenzucht. Typ bedeutet »Gleichförmigkeit der inneren Bildung in einem Menschenkreis: Gleichartigkeit der Haltung, der Gesinnung, der Bewußtseinskreise und der Funktionen«... »Individualität ist naturgegeben, schicksalhaft; der Typ ist Ergebnis der Dynamik, des Kräfteausgleiches, der züchtenden Herrschaft, die allem Leben in ihrem Bereich ihr Gepräge aufdrückt« (358). Ein Typ entsteht nur, wo eine Wertrichtung herrscht, die anderen unterdrückt werden oder doch sich mit dienender Stellung begnügen, also aus »hohen Spannungen und Disharmonien« (123). Dabei sind primitive Kräfte oft hochvergeistigten überlegen (133). Aehnlich wie Hegel, nur ohne dessen Zuspitzung auf den Staat allein, betrachtet Krieck als den entscheidenden Faktor aller Erziehung das feste, Erzieher und Zögling gleichmäßig bindende Ganze, in das sie sich einzufügen haben, mit seinen Bräuchen, Weihen, Festen, Strafen, seiner Askese und Strenge. Unter den drei Momenten der Erziehung, Natur, Uebung, Vernunft, wird so das mittlere die Gewöhnung entscheidend, aber nicht als individuelle Uebung sondern als eingewöhnende, sich einwohnende Wirkung der Lebensformen und historischen Ordnungen. Rationale Zielsetzung und rationale Methodengestaltung machen nur einen recht bescheidenen Teil der Typenzucht aus (207). Die »Rasse« aber im Sinne eines Kulturtypus wird wesentlich als Erzeugnis der Lebensordnung erklärt; zumal das römische Zuchtsystem wird (216) als Rassebildner gepriesen. »Rasse ist verwirklicht im Volksganzen, seinen herrschenden Idealen und Ordnungen, nicht im Blut des Einzelnen« (219). Es ist deutlich, daß dieser Rassenbegriff sich decken soll mit dem Wertprädikat »Rasse« oder »rassig«, daß er sich mit dem naturwissenschaftlichen Rassenbegriff nicht decken kann.

Die ausgesprochene Absicht des Buches ist reinwissenschaftlich, wertfrei; das Buch selbst ist es nicht. Vielmehr nimmt Krieck deutlich Partei für festgefügte, streng begrenzte Zuchtsysteme, als deren bisher letztes er das preußische ansieht, wie es aus der Vereinigung der altpreußischen Strenge mit dem inneren Reichtum des deutschen Neu-Humanismus nach 1800 entstanden ist. Vielleicht aus Besorgnis, sein früheres Buch »Die deutsche Staatsidee« (1917) auszuschreiben, hat Krieck dieses System nicht analysiert. Und doch würde gerade dessen Darstellung gezeigt haben, daß Humanität nicht Verfallserscheinung und Sprengstoff zu sein braucht. Da die Reflexion auf die hinter den wechselnden Wertordnungen stehenden Werte fehlt, wird nur das Unterscheidende, Trennende der Typen betont — und doch lebt eine an Herder erinnernde Humanität in der Weite des Mitverstehens. Vor Herder und seinen Anhängern zeichnet Krieck die Erkenntnis aus, daß der Wille entscheidender Menschen die Lebensformen bestimmt. Aber ihre Aktivität wird mit Nietzsche als »Satzung

durch Willen und Wahl« als Wertschaffen gedeutet; und diese Satzung wird gleichgesetzt einem Leben, das Ziele und Entfaltungsrichtungen unmittelbar aus sich selbst empfängt (357). Die Gleichsetzung zweier Mythen, des Mythos vom Leben als einer sich selbst bestimmenden Gottheit, und des Mythos von Uebermenschen, die Werte nicht entdecken oder vernehmen, sondern aus unbegreiflicher Willkür schaffen, läßt sich vielleicht in einem beide umgreifenden Mythos ausgestalten, aber sie versagt vor dem Geiste, der sich auf seine Eigentätigkeit besinnt. Wer den Willen so hoch ehrt, wie K r i e c k es tut, und zwar den zielbewußten, nicht den blinden, der darf den Führer dieses Willens, den Logos, nicht herabwerten. Das rächt sich an seiner Stellung zur Gegenwart. Er bleibt hier bei Verzweiflung und Abwendung stehen, er verkennt, daß Gegenwart nicht wie Vergangenheit und Ferne in der halbästhetischen Form des charaktervollen Typus geschaut werden darf, daß sie vielmehr der Kampfplatz und die Werkstatt unseres Wollens und Formens ist, und daß uns die Ziele dieses Wollens nur von den gültigen Werten her gegeben werden können, wie wir sie gewahr werden, wenn wir uns um größte Freiheit, Weite und Reinheit des Werterkennens bemühen. Die Nachwelt mag uns historisch relativieren — für uns selbst stehen wir in der Gegenwart, die dem Ewigen verantwortlich ist. Dem Ewigen, wie wir es sehen — gewiß — aber anders ist es uns nicht sichtbar; und jener Zusatz mag uns vor Dünkel bewahren, soll uns aber nicht hemmen. Keineswegs soll Kriecks Pessimismus ein Optimismus entgegengesetzt werden. Im Gegenteil — wer nur auf den Zerfall der lebendigen Formen, auf den Sieg des Mechanismus sieht, muß Pessimist werden, wenn er nicht wie S p e n g l e r, sein Vergnügen am leeren Rausch der Größe hat und dadurch zu einem Optimismus kommt, der das von Schopenhauer allem Optimismus zugesprochene Beiwort »ruchlos« wirklich verdient. Aber solche Werturteile sind überhaupt unberechtigt, wo wir nicht zu urteilen, sondern zu handeln berufen sind. Zudem: wer überall die gestaltende Macht der Spannungen erkennt, die zu höherer Einheit vereint sind, wer das heraklitische Gesetz des Bogens und der Leier ehrt, warum lehnt er als unmöglich ab, daß aus den ungeheuren Spannungen der Gegenwart sich Kraft eines gestaltenden Willens eine strenge, gewaltige, neue Harmonie fügen kann?

Jonas Cohn.

S i e g f r i e d M a r c k (Breslau), »S u b s t a n z- und F u n k t i o n s b e g r i f f in der R e c h t s p h i l o s o p h i e«. — Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1925. 156 Seiten.

Die Schrift geht aus von der von Cassierer geprägten Formel des Gegensatzes von Substanz- und Funktionsbegriff, und zeigt, wie dieser, analog zu seiner Anwendung in den mathematischen Naturwissenschaften, als philosophisches Grundkategorienpaar nun auch in der Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft seine Rolle gespielt hat. Und zwar sind es hier, in Parallele zur materiellen Substanz

der Naturwissenschaften, die Begriffe des Staats und der Rechtsperson, welche, ihrer alten »ontologischen Verdinglichung« entrissen, insbesondere bei Stammler, Binder und Kelsen in ihrer Fassung als Funktionsbegriffe durchgeführt wurden. Da bei dem Letzten der Genannten diese Entwickelung einen gewissen Höhepunkt erreicht, wird seine Lehre in einem zweiten Kapitel knapp dargestellt, um von deren Kritik aus zu einem jenseits von Substantialismus und Funktionalismus liegenden, dennoch »neukritizistisch« bleiben wollenden Standpunkt vorzudringen. Es wird gezeigt, wie bei Kelsen die Funktionalisierung der obersten Rechtsbegriffe zugleich eine Formalisierung und Inhaltsentleerung bedeutet, damit aber keineswegs die einzige Möglichkeit einer radikalen, neukritizistisch orientierten Rechtslehre darstellt. Dies macht sich schon in der weiteren Entwickelung der Kelsenschen Schule selbst bemerkbar, in welcher die vernachlässigte (soziologische) Inhaltlichkeit wieder mehr zu ihrem Recht zu kommen trachtet: so in M e r k l s Lehre vom »Stufenbau des Rechts« (die u. a. sogar von Kelsen selbst später in sein System eingebaut wurde), und weiterhin in S a n d e r s Theorie, die durch Uebertrumpfung des Logismus und Funktionalismus diesen selbst zu überwinden bestrebt ist.

M a r c k selbst sieht nun den jetzt zu vollziehenden Schritt darin, daß man das neueste Stadium in der Entwickelung der Psychologie auch für das Rechtsgebiet fruchtbar mache. In jener nämlich ist zwar der substantialische Dingbegriff der Seele endgültig abgetan, ihre »monadische Struktur« aber nur um so deutlicher hervorgetreten und zur Geltung gekommen, und hat so dem bisherigen Begriff der Seele als eines bloßen Relations- oder Funktionsbündels einen Einschlag von Substantialität verliehen, der sie ebenso über ihre frühere substantial-, wie über ihre spätere funktional-einseitige Auffassung erhebt. Dieser »dialektische« Begriff der Monade wäre auch in der Rechtsphilosophie als derjenige anzusehen, der dem Streit zwischen Substantialismus und Funktionalismus endgültig ein Ende zu bereiten geeignet sein würde; und dies auf einem Boden, der dennoch streng kritizistisch bleiben könnte, und also einer phänomenologischen oder »neuromantisch-metaphysischen« Art der Ueberwindung dieses Gegensatzes nicht bedürfte.

Die Schrift ist klar aufgebaut, die wiedergegebenen Lehren gut und knapp dargestellt und der Grundgedanke einheitlich durchgeführt. Sie ist als Symptom dafür zu nehmen, daß der Grundtendenz der Zeit, aus dem (ganz allgemein gesprochen) neukantischen Dualismus aller Art zu einer neuen Einheit zu gelangen, sich auch der Neukantianismus selbst nicht entziehen kann, und demgemäß ein jeweilig »Drittes« — hier die »Monade«, den »monadologischen Funktionalismus« des Rechtssubjekts, — in seinen Horizont mit aufzunehmen versucht; wobei immerhin zu fragen bliebe, wodurch sich denn das »kritizistische« Moment — der S a c h e nach — von einem neuartig angesetzten

»metaphysischen« (besser: ontologischen) noch unterscheiden solle, auf das die Entwickelung der wissenschaftlichen Lage der Zeit aus sachlicher Notwendigkeit hindrängt.

Dr. Ludwig Wagner.

Zelfbewustwording des Geestes (Das Selbstbewußtwerden des Geistes), door J. Hessing. Amsterdam, W. Versluys' Uitgevers-My.

Ein noch so gut gemeinter Versuch, dieses Werk zu empfehlen, muß notwendigerweise etwas Lächerliches haben, insoweit nämlich einerseits diejenigen, für welche eine solche Empfehlung noch nötig wäre, dieses Buch ruhig ungelesen lassen können, während andererseits für die, welche es lesen werden, weil sie es lesen können, jede Empfehlung durchaus überflüssig ist. Und wenn es sich auch irgendwie rechtfertigen ließe, zum Lesen dieses Buches anzuregen, auch dann noch würde wenigstens der Augenblick dazu noch lange nicht reif sein. Es ist kaum ein Vierteljahr her, daß der letzte und umfangreichste Teil desselben in »De Idee«, dem Organ der holländischen Bolland-Gesellschaft für reine Vernunft, abgedruckt wurde, kaum ein Vierteljahr also ist uns Zeit gelassen, uns mit seinem Inhalt zu befassen. Zu meinen, daß diese Zeit genügend wäre, um etwas auszusprechen, was einer Beurteilung ähnlich sieht, ist töricht. Denn abgesehen von der Frage, wem unter uns es gegönnt ist, in ruhiger Entfernung von den täglich wiederkehrenden, den Geist ablenkenden und zerstreuenden Sorgen und Nöten des materiellen Lebens, sich der sauren und — vor allem! — »nutz«losen Arbeit des Geistes zu widmen, wie sie Hessings Werk vom Leser fordert, auch abgesehen von der Frage, wo im allgemeinen die uneigennützige Selbstverleugnung gefunden werden mag, die bereit und imstande wäre, sich den Verzicht auf soviel Erholung gefallen zu lassen, um diesem Werke die hingebende Aufmerksamkeit zuwenden zu können, die ihm gebührt, handelt es sich vor allem um die Frage, welches Bewußtsein fähig sein wird, Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes in kürzerer Zeit und mit geringerer Anstrengung zu verfolgen und mitzumachen, als es ihm selber gekostet haben muß.

Denn, sagen wir es hier nur gleich: Hessing, der ein großer Denker ist, hat uns hier die Früchte langer, unausgesetzter und geradezu rücksichtslos strenger Geistesarbeit gegeben, und er wird der Letzte sein, sich den Schein zu geben, als dürfte er nur an dem Baum schütteln, um jene Früchte mit spielender Leichtigkeit zu ernten. Im Gegenteil, jede Seite des Buches ist ein handgreiflicher Beweis der schweren, mühsamen Arbeit, die darauf verwendet worden ist.

Langsam, vorsichtig, aber mit unerschütterlicher Sicherheit, immer sich wiederholend, verbessernd, rechtfertigend schreitet der Gedanke fort in langen, wohlerwogenen, vielfach gegliederten Perioden, die nichts Spontanes, nichts Ueberraschendes haben, als Produkte eines sorgfältig abgeklärten, tiefen und ruhigen Urteils, aber dafür auch von spannender Prägnanz. Kein Satz, kein Wort erscheint überflüssig in diesem gedrungenen, massiven Sprachbau, worin derRhyth-

mus des arbeitenden Bewußtseins pulsiert, hartnäckig und unentwegbar, so, daß es fast eintönig werden könnte, wenn nicht darin gleichzeitig ein stetig steigendes Crescendo herrschte. Ohne Rucke und Stöße, ohne Aufenthalt und Stillstand, ohne Ueberraschung, ohne Schwung bahnt sich der Geist den mühevollen Weg zu seiner Selbstaufklärung und seinem Selbstbewußtsein.

So wurde denn dieses Werk nicht eine Abhandlung über das Selbstbewußtwerden des Geistes, es ist dieses Selbstbewußtwerden selber in keinem anderen als Hessing selber, und so wurde es, mit all seiner Beherrschung und Unterdrückung beschränkter und beschränkender Spezialität, seiner leidenschaftslosen Selbstbelehrung, seiner unerbittlichen Selbstzucht, seiner durchaus neutralen Allseitigkeit, zugleich die persönlichste und individuellste Kundgebung von Hessings merkwürdig klarem kritischen Geist.

Welch ein himmelweiter Formunterschied mit dem Werke, dessen Heranziehung und Vergleichung es gleichsam herausfordert! Ich meine Bollands Werk. Denn unabhängig von der ziemlich einfältigen Frage, wer von beiden der Größere sei, läßt sich schon gleich feststellen, wie Hessings Stil sich sorgfältig fernzuhalten scheint von all demjenigen, was Bollands Ausdrucksweise kennzeichnete und für viele anziehend machte. Bollands meisterhafter Wortgebrauch, der seinem Vortrag wie seinen Schriften eine Glut, eine elementare Wirkungskraft verlieh, gegen die niemand kalt und gleichgültig bleiben konnte, hatte und hat noch immer einen großen Anteil an der Verehrung und Hochschätzung vieler, in deren Erinnerung er stets als Muster und Meister fortlebt.

Und trotzdem, oder eben deshalb, fragt es sich, ob diese Verehrung wohl immer auf das Beste und Größte in Bolland gerichtet ist, ob in dieser Hochschätzung Bollands gewaltiges Denken wohl immer zu seinem vollen Rechte kommt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Bolland noch immer mehr bewundert als verstanden und so denn wieder weniger geschätzt wird, als er verdient.

Diese Gefahr wird übrigens Hessing nicht laufen. Wer noch der suggestiven Wirkung der hinreißenden Sprache bedarf, um dem Begriffe zugänglich zu werden, wird dazu durch Hessings Buch nicht gelangen, aber auch diejenigen, die nicht von Bolland aufgerüttelt worden sind, werden nicht leicht sich emporgeübt haben zu der geistigen Askese, welche um des reinen Begriffes willen sich begnügen kann mit dem kargen, manchmal sogar trocknen Wort, welches bei Hessing die Vernunft redet.

Welchen Erfolg wird Hessings Werk haben? Versuchen wir uns nicht in Prophezeiungen. Eine hoffentlich in nicht allzu langer Zeit zu gewärtigende deutsche Uebersetzung möge hierauf eine vorläufige Antwort geben, denn auch für Holland läßt sich diese Frage noch nicht beantworten. Mir wenigstens kommt Hessings Selbstbewußtwerden des Geistes nicht als ein Werk vor, das sich mit Einem Schlage einen weiten Kreis bewundernder und begeisterter Leser erobern wird, sondern das vielmehr in strenger, geduldiger

Geistesarbeit erobert werden muß, um die Anerkennung zu finden, die es verdient. Seine rechte Würdigung aber wird es nicht eher finden, als bis es durch die Erscheinung des 2. und 3. Teiles zum Abschluß gebracht sein wird. Wenn auch bis dahin ein Urteil aufgeschoben werden muß, so steht doch zu hoffen, daß die »Vorbereitung«, welche der nun veröffentlichte erste Band sein will, auch hierin ihrer Aufgabe gerecht werde, daß sie dem vollständigen Werke den hohen Platz bereite, der ihm gebührt.

Rotterdam, im Januar 1926.

W. L. Thieme.

W. Meurer, Gegen den Empirismus. Leipzig. Meiner 1925.

»Gegen den Empirismus, und das bedeutet in seinem ganzen Umfange: gegen den Empirismus als Wissen und Erlebnis.« So die ersten Worte des Vorworts, und so auch der Inhalt der vier Abhandlungen des Buches. Nicht soll etwa gegenüber der empiristischen Philosophie eine aprioristische verfochten werden, sondern auch diese selbst wird abgelehnt, wie überhaupt alle Philosophie, die auf Grundlegung der empirischen Wissenschaft ausgeht, für die mit Kant die quaestio facti der wissenschaftlichen Erfahrung feststeht und nur die quaestio juris zu beantworten ist, also neben der Transzendentalphilosophie die Phänomenologie, die Ordnungslehre und alle verwandten Richtungen. Meurer bestreitet den Anspruch der empirisch forschenden Wissenschaft auf den Rang einer wahren Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist nicht, wie sie behauptet, unmittelbar gegeben, sondern er ist zurechtgemacht, ist durchaus problematisch und dogmatisch. Es muß darum von der Philosophie in Frage gestellt werden, sie muß weiter zurückgehen zu dem wirklich unmittelbar Gegebenen. Und das ist für Meurer nur eins, die Tatsache, daß gewußt wird, daß alles was ist, nur gewußtes ist. Es gibt keine Möglichkeit, sich außerhalb des Gewußten zu stellen, aus irgendeinem Gegebenen etwas abzulesen. Das ist sein Satz von der Ursprünglichkeit des Wissens, den er als die »Ausgangseinsicht des großen Bedenkens« allem Empirismus entgegenhält. Dieser begeht den empirischen Irrtum, dem Gewußten ein Selbstbewußtsein gegenüberzustellen, Subjekt und Objekt, oder Ich und Gegenstand in absoluter Trennung als Ausgangspunkt zu nehmen, kurz, ein Einzelwesen als Wissendes dem Gewußten, dem Bereich der Inhalte, Gegenstände oder Objekt entgegenzusetzen. In der Ursprünglichkeit des Wissens ist dagegen von einer solchen Geschiedenheit nichts zu finden; Wissendes und Gewußtes, Psychisches und Logisches fallen da zusammen, sind nur zwei Seiten desselben Seins, des einzigen, das es gibt. Findet sich in diesem Ausgangspunkt eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Rehmke, so liegen sein Ziel und Weg doch von jenem weit ab. Denn nicht bloß reines Wissen wird im ursprünglichen Wissenserlebnis erlebt, sondern mit ihm ist ein seelisches Erlebnis gegeben, eine Gefühlseinstellung, so daß neben das Psychische und Logische als drittes das seelisch Ursprüngliche tritt, das kein Wissen, kein Psychisches ist, aber notwendig zu ihm gehört. Aber auch das darf nicht empirisch-indivi-

dualistisch verstanden werden, sondern es ist zeitlos, nichtindividuell, wie das Gesamtwissenschaftserlebnis. Ob nicht trotzdem mit der Aufstellung des seelisch Ursprünglichen ein Bruch vorliegt, eine Metabasis in das Reich der empirischen Tatsachen, kann hier nicht untersucht werden.

Jedenfalls wird von hier aus die Grundabsicht des Verfassers klar. Er geht aus auf eine unzertrennliche Bindung von Wissen und Handeln in einer überindividualistischen Ethik, die auf zeitlosen Werten beruht und doch der starken, ursprünglichen, schöpferischen Persönlichkeit Raum läßt. Der Empirismus wird bekämpft, weil er von der Grundvoraussetzung der Existenz und letzten Gegebenheit des Einzelwesens aus nicht zu der Einsicht von der Unwesentlichkeit und Nichtigkeit des einzelnen kommen kann. An Bergson anklingend, aber mit ganz anderer Tendenz wird das Wesen der empirischen Wissenschaft darin gesehen, der Praxis des rein vitalen Lebens zu dienen. Darum die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand in ihr, die Zerlegung des Gegebenen in Einzellebewesen und die tote Natur, der Ausgangspunkt und die Methode der ganz naturwissenschaftlich orientierten empirischen Psychologie: das Einzel-ich und die kausalen psychologischen Gesetze. Gegen die Psychologie richtet er vor allem seine Angriffe, weil sie ausschließlich die empirische Individualität kennt und untersucht, auch dort, wo sie Völkerpsychologie treibt. Sie kann nicht zu den überindividuellen, alles bedingenden und bestimmenden Wissenschaftserlebnissen kommen, den letzten Grundeinsichten, aus denen alles Wissen und Handeln der Persönlichkeit notwendig fließt. Diese zeitlosen Grundeinsichten werden in den einzelnen Kulturen und einzelnen großen Persönlichkeiten konkret, können aber, da sie seelisch und psychisch ursprünglich sind, nicht gelernt werden und sind erst recht dem Empirismus, der ganz auf dem Boden der biologischen Grundeinsicht von dem ausschließlichen Wert des einzelnen und seiner Lebensbedürfnisse steht, völlig unzugänglich.

Das vorliegende umfangreiche Werk will durch die Abwehr des Empirismus nur den Weg bereiten für die Grundlegung der neuen Wissenschaft, die einem Handeln nach Ideen nicht entgegensteht, sondern es in jeder Richtung fundiert. Ob diese Einheit von Wissenschaft, Ethik und Persönlichkeit zu finden ist, oder ob hier nicht doch letzte, unüberbrückbare Gegensätze vorliegen, diese Frage wird noch nicht beantwortet. Hoffentlich gelingt es der großen Begabung des Verfassers, in den angekündigten späteren Ausführungen Zwingendes zu ihrer positiven Lösung beizubringen und die jetzt noch drohende Gefahr einer neuen Genieethik zu vermeiden. Dann würde er vielleicht unserer Zeit das geben, was sie von dem wahren Philosophen erhofft. Dr. Großart, Bonn.

Erwin Panowsky, Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Studien der Bibliothek Warburg. Verlag B. G. Teubner. Leipzig. 1924.

Die auf erstaunlicher Materialkenntnis beruhende und trefflich formu-

lierte Untersuchung geht aus von der Prägung des Ideenbegriffes bei Plato und verfolgt den Wechsel der Bedeutungen, die diesem Begriff bei seiner Anwendung auf das künstlerische Schaffen gegeben werden. Sie ist fruchtbar sowohl philosophisch als Geschichte eines Kernbegriffes, wie kunstwissenschaftlich als Geschichte der Reflexion über das künstlerische Schaffen.

Die Antike war noch nicht zum Einklang von Kunst und Reflexion über die Kunst gekommen. Während ihr bildnerisches Schaffen in der sogenannten klassischen Zeit aus der Idee kam, und vorbildhaft war, wurde es von Plato als Nachbild der Wirklichkeit, als unfähig zur Darstellung der Idee mißachtet. Erst Plotin machte den Künstler »zum Schicksalsgenossen des schaffenden Nus und setzte seine Idee den metaphysisch und objektiv gültigen Ideen gleich. Im Mittelalter werden diese Ideen zu Gedanken eines persönlichen Gottes und der Künstler schafft gleichsam wie dieser, nach einer »Quasi-Idee«. Die Renaissance hat wohl eine mit dem Kunstschaffen übereinstimmende Theorie besessen, aber diese ist unberührt von der neuplatonischen Philosophie ihrer Zeit. Die Idee, die von der platonischen Akademie als eine metaphysische Realität aufgefaßt wird, ist bei Alberti von der Erfahrung abhängig und bei Vasari sogar — mit Kant zu reden — von ihr abgezogen. Erst ein volles Jahrhundert nach ihrer Entstehung erlebt die mystisch-pneumatologische Schönheitslehre des Florentiner Neuplatonismus ihre Aufnahme in die Kunsttheorie, aber nun als Begründung des manieristischen Stiles, dem, wie dem Mittelalter, die sichtbare Welt nur ein Gleichnis für spirituelle Inhalte und die Idee eine »scintilla della divinità« bedeutet. Von dieser Spekulation aus wird die Kunstgeschichte den Manierismus, den sie früher, wie der Name besagt, als Entartung der Renaissance auffaßte, gerechter werten und aus seinen eigenen, dem Mittelalter verwandten Voraussetzungen begreifen müssen. Der Klassizismus kehrt wiederum zur Renaissance zurück und bestätigt dem Ideenbegriff die Bedeutung, die er bis zu Goethes »Idee ist Resultat der Erfahrung« behalten hat. Er verteidigt die Idee sowohl als eine Erfahrung gegen den Manierismus wie als gereinigte Erfahrung, als Ideal gegen den Naturalismus.

Mir scheint, daß die Erkenntnis dieses periodischen Wechsels zwischen der Auffassung der Idee als metaphysischer Realität und als Resultates der Erfahrung der Kunstgeschichte einen Weg zeigt, auf dem sie die alte künstlergeschichtliche und die neuere formgeschichtliche Betrachtungsweise zu einer geistesgeschichtlichen zu erweitern vermag.

Grundlegend für die Kunsttheorie ist die Endbetrachtung Panowskys, in der er den Gegensatz zwischen der metaphysischen und der von der Wirklichkeit abgezogenen Idee, der sich in den Formulierungen »Idealismus und Naturalismus, Abstraktion und Einfühlung, Expressionismus und Impressionismus« wiederfindet, dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Konzeptionalismus und Abbildtheorie vergleicht. Hier wie dort handelt es

sich im Grunde um eine dialektische Antinomie. Denn die Voraussetzung des Dinges an sich, auf das sich beide Gegensätze beziehen, ist, wie in der Erkenntnislehre von Kant, so in der Kunsttheorie von Alois Riegl erschüttert worden, mit dem wir das künstlerische Anschauen für ebenso autonom halten wie den erkennenden Verstand. Dr. Hans Weigert.

1. Paul Häberlin (Basel): »Der Charakter«. Verlag Kober, C. F. Spittlers Nachfolger in Basel. 1925. 341 Seiten. — 2. Emil Utitz, »Charakterologie«. Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 2. 1925. 398 Seiten — 3. »Jahrbuch der Charakterologie«. Herausgegeben von Emil Utitz. I. Jahrgang. I. Band. Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924. 375 Seiten.

Daß in einem Jahre drei Werke erschienen, die den von der offiziellen Wissenschaft, zum mindestens terminologisch, so gänzlich ignorierten »Charakter« zum Thema haben, kann als ein gutes Zeichen begrüßt werden. Drückt sich doch u. a. darin auch aus, daß kraft des Wiederwirksamwerdens versunken gewesener, letztlich romantischer Motive, die Zuwendung zum Menschen in seiner Konkretheit und individuellen Eigenart jetzt energisch auch von der Wissenschaft selbst vollzogen und so jener Zustand langsam überwunden zu werden scheint, in dem es nur entweder lebendige, aber dilettantische, oder fachgemäße, aber lebensferne Wissenschaft und Philosophie gab. Vorläufer einer relativen Einheit Beider gab es natürlich auf beiden Seiten. Und es müßte daher bei Neuerscheinungen dieser Art wenigstens der Horizont jeweiliger Vorläuferschaft sichtbar gemacht werden. In unserem Falle genügte es da, den Namen Ludwig Klages zu nennen, der als Graphologe zwar längst anerkannt, auf dem weiteren Gebiete der Ausdruckskunde überhaupt, und dem prinzipielleren der Charakterologie jedoch heute noch nicht genügend gewürdigt erscheint. Mit seinen bereits 1910 erschienenen »Prinzipien der Charakterologie« unternahm er zum erstenmal, unter Anknüpfung an einen von Bahnsen (1867) (des von ihm in dieser Hinsicht »Wiederentdeckten«) geprägten Terminus, eine systematische Behandlung des genannten Gegenstandes. Es wäre wichtig, auf dieses Werk zurückzugreifen; da es jedoch, z. Zt. vergriffen, laut Mitteilung des Verlages (Barth-Leipzig) im Frühjahr in neuer (4.) Auflage herauskommen soll, so wird sich dann die Gelegenheit bieten, näher darauf einzugehen.

Seit Klages nun sind die oben zitierten die ersten nennenswerten Werke wieder, die den »Charakter« sowohl sachlich (in seiner Allseitigkeit), als auch terminologisch zum Prinzip eines ganzen, bisher so wenig erforschten Gebietes ansetzen, dies aber in so grundverschiedener Weise durchführen, daß sich uns schon hierin die ganze Jugend dieses Wissenszweiges zu dokumentieren scheint. So ist z. B. das Werk Häberlins von kolossaler systematischer Geschlossenheit, das von Utitz dagegen bewußt aufs Gegenteil (eine vorläufige und aporetische Haltung) eingestellt, während Klages in seinen »Prinzipien« auch hierin

eine gewisse klassische Mitte einer vorsichtig angelegten, mit rhapsodischen Erörterungen durchsetzten Systematik darbietet. — Ich gehe nun zur Einzelbesprechung über.

Seiner universalsystematischen Tendenz entsprechend holt Häberlin weit aus. Zur Feststellung des Begriffs »Charakter« geht er auf die Persönlichkeit und zu deren Bestimmung auf den Begriff des Wesens und der Wesenheit überhaupt zurück. Wesenhaftigkeit ist der Kern aller Wirklichkeit überhaupt. Sie ist Selbstigkeit, Selbsttätigkeit, lebendige Wirksamkeit. Das Wesen »gibt« es allein als universales Wesen, doch »existiert« es nur durch Individuation, in Form von Individuen. Ein solches ist aber selbst komplex, ist eine »strukturell«, wie »genetisch« geeinte Ganzheit. Ist so schlechthin alles: individuelles Wesen und somit in einem weitesten Sinne verstehbar, so ist seelisches Wesen, Seele, das nur im engeren Sinne Verstehbare, und Persönlichkeit das in einem engsten, d. h. von mir selbst aus und als meinesgleichen, nämlich als Mensch im Sinne der »Humanität« verstehbare Wesen. »Persönlichkeit ist« so »seelisch verstandene, strukturell und genetisch komplexe Individualität von der Art, wie wir sie in der typisch menschlichen Verhaltensweise erfahren«. — Charakter nun ist die individuelle Ausgeprägtheit solchen Personseins und »die Charakterologie hat also keine andere Aufgabe, als die möglichen Modifikationen der Personalität zu zeigen«.

Diese Modifikationen ergeben sich aus den Konstitutionsmomenten der Persönlichkeit selbst. 1. Als in sich geschlossenes und doch sich änderndes Wesen besondert sie sich nach dem Vorwiegen eines der beiden »Triebrichtungen« in ihr, der zur Selbstbehauptung und der zur Selbstveränderung. Erstere ist zugleich die Tendenz zur Objektveränderung und Grundkonstituens des vorwiegend »moralischen« Charakters. Letztere bedeutet zugleich Hingabe ans Objekt und eignet mehr dem »ästhetischen« Charakter. — 2. Ferner: als Individuum, »individuierter Geist« überhaupt, hat es in sich eine Gesamttendenz, durch die es von der Tendenz des »Ganzen« (der »Gemeinschaft«) mehr oder weniger abweicht, mit dem Ganzen mehr oder weniger solidarisch ist. Diese Abweichung ist der Grad seiner »Exzentrizität«, der zugleich ein Ungleichgewicht der oben genannten Triebrichtungen bedeutet. Absolute Ausgeglichenheit der Triebrichtungen hieße also (wenn sie möglich wäre) zugleich absolute »Zentralität« oder »Geistigkeit«. Es ergeben sich hieraus der mehr vom Eigenwillen beherrschte (»ungeistige«) und der mehr mit dem Gemeinschaftswillen solidarische (»geistige«) Charakter. Als nur relativ vorherrschend konstituieren diese Momente also ein Spannungsverhältnis im Individuum selbst und zwar ein solches, das sich über dem erstgenannten aufbaut. — 3. Diese Verhältnisse können nun aber Konstituentien entweder der »Lebensführung«, d. h. der »faktischen« »Stellung im Leben«, oder der »prinzipiellen« »Einstellung zum Leben« sein. Denn als selbstbewußtes

Wesen ist die Persönlichkeit ebenso sehr durch ihre Prinzipien und Ideale, wie durch ihre faktische Haltung im Leben gekennzeichnet, welch letztere von den ersteren beliebig weit abweichen kann. — Rechnet man nun noch 4. die vom »Objekt« her bestimmten möglichen Modifikationen dieser drei Besonderungshinsichten hinzu, so ergibt sich daraus ein Gerüst von Prinzipien, aus deren Kombinationen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Charaktere herleiten läßt. —

Das Buch ist aufgebaut in drei Teilen, deren erster im wesentlichen die hier wiedergegebenen Gesichtspunkte entwickelt. Der zweite behandelt dann ihre Verifizierung am Charakter, soweit seine faktische »Stellung im Leben«, der dritte, sofern seine »Einstellung zum Leben« in Betracht kommt. Infolge des deduktiven Aufbaus werden die Möglichkeiten der Charakterbesonderung immer mannigfaltiger und komplizierter. Die Grundstrukturen erhalten sich jeweils hindurch und erfahren in jedem neuen Abschnitt weitere Differenzierungen. Und man gerät in zunehmendes Erstaunen, wie aus dem anfänglichen, so furchtbar konsequenten Schematismus mehr und mehr wirklich konkrete Gestalten entspringen. Es kann ja schließlich auch die eigentliche konkrete Mannigfaltigkeit erst gegen den Schluß hin wirklich zur Geltung kommen. Was da z. B. im vorletzten Kapitel: »Das Lebensproblem« betitelt (das von den Kapiteln: »Das Lebensideal« und »Die Lebensgeschichte« eingerahmt ist) — an selbsterfahrenem Reichtum sowohl, wie an Orientiertheit über die einschlägige Literatur einem entgegentritt, dessen hätte sich mancher zu Anfang des so abstrakt beginnenden Buches vielleicht nicht versehen.

So kann dieses Werk denn als ein für die wissenschaftliche Zeitlage recht bedeutsamer Wurf gelten. Vom Charakter handelnd — ist es selbst ausgesprochen »charaktervoll«, und des Verfassers aus seinen sonstigen Werken bekannte primär ethisch-pädagogische Einstellung verleugnet sich auch hier nicht. Ja — man kann wohl sagen, daß ein geradezu Fichtescher (genauer freilich: neu fichtescher) Geist das Werk durchweht. — All dies jedoch darf uns nicht davon abhalten, auch unsere Bedenken und kritischen Einwände vorzubringen, und diese gehen auf Einzelnes nicht weniger, als auf die Grundlage und das Ganze.

Zunächst müssen wir da feststellen, daß die »erkenntnistheoretische« Fundierung auch hier, wo die Sache selbst schon darüber hinausdrängt, im wesentlichen noch die neukantisch-»kritizistische« ist, d. h. also, an dem Zwiespalt krankt, das Wesen (den »Gegenstand«), hier also den Charakter, die Persönlichkeit, einerseits als nicht »an sich«, sondern »nur« als in seiner Gegebenheit für uns erkennbar anzusetzen, und andererseits solche Kernhaftigkeit eines Ansich als belanglos, ja letzten Endes als nichtseiend abstempeln zu müssen. So heißt es paradox genug, daß wir das Wesen nicht an sich, sondern nur, wie es sich in seinen Qualitäten betätigt und offenbart (— also offenbart es sich doch?! sich selbst!), kennen. Und dies treibt denn naturgemäß zu der wei-

teren Dialektik, daß auch die »Wirkungsweisen«, »Qualitäten« nicht so, wie sie an sich sind, sondern »nur, wie sie in uns, den Erlebenden« »sich zeigen«, erkannt werden können. — Bedenklich wird solches an sich schon Unhaltbare aber recht eigentlich erst da, wo das »Erkenntnistheoretische« das »Metaphysische (sc. Ontologische) zu ersetzen bestimmt scheint; so, wenn das Wesen der Seele, der Persönlichkeit, des Menschen definiert wird durch deren Erfassungsweise für uns: Seele ist, was im engeren Sinne, Persönlichkeit, was »maximal« »verständlich« für »uns« ist. Was aber diese »wir« (oder Menschen) sind, wird nicht gesagt. Denn auch »Humanität« ist nicht definierend, sondern wäre selbst erst zu bestimmen. — Es liegt also hier wieder der typische Fall vor, daß der bis vor Kurzem noch fast allein herrschend gewesene Neukantianismus Dinge einfach umbiegt, verwirrt, unhaltbar macht, die von sich aus zu ganz anderer Fassung, z. B. mindestens nach Hegelscher Richtung hindrängen. — Doch hat dieser Grundansatz, wie gesagt, wenig genug mit der Sache selbst zu tun, und macht sich daher in der ganzen weiteren Ausführung, im Materialen, kaum bemerkbar. Was nun dieses selbst betrifft, so können auch dessen Prinzipien in Kürze hier nicht umfassend erörtert werden. Es sei daher nur das Auffälligste hervorgehoben.

Zunächst ist zu betonen, daß die materialen Grundansetzungen wegen ihres Antinaturalismus sowohl (an dessen Gegenteil die Zeit mehr krankt, als sie sich bewußt ist), wie wegen ihrer beispielhaften Prinzipialität nicht hoch genug anzuschlagen sind. Bedenklich jedoch sind manche Grundansetzungen im einzelnen. So wird der »Zentralitätsgrad« des Charakters ohne weiteres gleichgesetzt mit dem Grade des Gleichgewichts der beiden »Triebrichtungen« innerhalb des Individuums. Warum aber? Offenbar ist dies nur möglich auf Grund des (unausgesprochenen!) Ansatzes, daß auch die Ganzheit selbst diese Ausgeglichenheit an sich habe, so daß dann auch die Individualität um so »ausgeglichener« ist, je mehr sie die »Ganzheit« »vertritt«. Ist dies indessen so selbstverständlich? Denn bei genauerer Untersuchung taucht gleich die Frage auf, von was für einer Ganzheit hier eigentlich die Rede sei. Wenn von der Menschheit, so gibt es diese, als reale Gemeinschaft wenigstens, nicht. »Gemeinschaft« aber soll dieses Ganze, scheint es, doch sein? Ist mit ihr also die jeweilige Gemeinschaft gemeint? Dann aber lebt jedes Individuum stets in einer Vielheit von Gemeinschaften verschiedenster Ordnung; und diese haben, als selbst in Entwicklung und Veränderung begriffen, selbst nicht notwendig jene Ausgeglichenheit der Triebrichtungen an sich aufzuweisen. Kurz, der Begriff des »Ganzen« müßte relativiert, konkretisiert, historisiert werden. Dann aber wird die Sachlage, nämlich der Grundansatz des Verhältnisses des Individuums zur Gemeinschaft, mit einem Schlage unendlich viel komplizierter. Denn dann macht es unter Umständen gerade einen Charakterunterschied aus, mit welcher Art von Gemeinschaft ein Individuum sich je-

weils mehr solidarisch (bzw. im Widerstreite) befindet und mit welcher nicht.

Ueberhaupt ist es das Historische und »Kulturelle«, dessen Aspekt uns am meisten von Häberlin trennt. Denn abgesehen von dem oben Gesagten, bringt Häberlin andererseits eine Menge von Kategorien in unmittelbare Verbindung mit dem Charakter des Individuums als solchen, die uns nur von einer das Historische selbst systematisierenden Warte aus, und dann in ganz anderer Weise, möglich erscheint. Freilich verkennen wir nicht, daß es der Zeitgeist der vergangenen Jahrzehnte überhaupt ist, der sich in Häberlins Behandlungsart ausspricht. Aber gerade diesen halten wir für das zu Ueberwindende. So wenn noch in für uns naiv anmutender Weise menschliche Gewichtigkeit schlechthin mit »Genialität« (»Genie«), wenn Kultur in ihrer Wurzel mit Religion, Bildung (!) mit Religiosität, »Zentralität« (d. h. Gemeinschaftssolidarität) mit »Geistigkeit« gleichgesetzt, so wenn der Charakter in erster Linie als entweder »moralisch« oder »ästhetisch« oder »religiös« (im engeren Sinne) angesetzt wird, u. v. a.; eine Fülle von Vermengungen also, die uns in ihrer früheren Selbstverständlichkeit, und auch in ihren relativ berechtigt gewesenen historischen Wurzeln nur all zu bekannt sind, darum aber noch lange nicht als auch weiterhin mitführbar von uns angesehen werden können. Zu vieles ist uns heute problematisch geworden, und Gleichsetzungen, wie obige, klingen unseren Ohren heute reichlich schrill.

Das Werk von Utitz wäre dann also als zeitgemäßer anzusehen? So scheint es wenigstens — auf den ersten Blick hin nämlich —; denn schon, wenn man das Inhaltsverzeichnis durchsieht, merkt man, daß es breit und umfassend angelegt ist, und der Verfasser sich offenbar der ungeheuern Problematik seines Gegenstandes, zumal im heutigen Stande seiner Erforschung, zu sehr bewußt ist, um auch nur annähernd etwas wie Systematik glaubt geben zu dürfen. So warnt er denn auch ausdrücklich davor, solch ein Werk quasi mit zu wenig Bausteinen anzufangen, oder vorschnelle, bzw. einseitige Entscheidungen zu treffen.

Dementsprechend holt er bei der Anlage seines Buches weit aus, und zwar in erster Linie in historischer Beziehung. Unendlich Vieles sei im Verlauf der Geschichte direkt und indirekt als Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Seele geliefert worden; nichts dürfe daher unberücksichtigt bleiben. Der I. Teil, mit dem Titel »Grundbegriffe«, enthält im großen und ganzen die Forschungsprinzipien und Grundbegriffe fast aller irgendwie die menschliche Psyche behandelnden Disziplinen und Bestrebungen der Gegenwart. Der II. Teil, »Forschungswege der Charakterologie« betitelt, zeigt die Mannigfaltigkeit der Wege, auf denen Kenntnis vom Charakter gewonnen werden kann, und geht da besonders auf die bisher vorliegenden Physiognomiken, von Aristoteles bis Lavater ein. In ähnlicher Weise werden andere Erforschungsmethoden von ihrem historischen Anfang an bis auf unsere Tage herangezogen, und so besonders den

experimentellen Versuchen Erörterungen weiten Umfangs gewidmet. — Der III. Teil, »Charakterologische Leitlinien« betitelt, ist mehr grundsätzlich und unhistorisch gehalten, und rollt in der Vorläufigkeit eines losen Nebeneinander eine Fülle von Gesichtspunkten auf, die, in 37 Paragraphen untergebracht, hier unmöglich wiedergegeben werden können. Der IV. Teil, »Charaktere« benannt, zeigt dann schließlich, in wie vielen Hinsichten man von der Einheit eines Charakters sprechen kann, welche Arten möglicher Träger da in Betracht kommen (»Zeitcharaktere«, »Völkercharaktere«, »Berufscharaktere« usw.).

Dieser ganze Aufbau spiegelt sich schon vollkommen deutlich im Inhaltsverzeichnis, und so wird man denn schon durch die äußere Aufmachung des Buches höchst erwartungsvoll gestimmt. Die Lektüre selbst aber enttäuscht denn freilich um so mehr, und zwar so radikal und in allen seinen Teilen, daß man schon sagen muß: wer so wenig Belangvolles oder gar Eigenes über die Dinge, die er in die Hand nimmt, selbst zu sagen hat, hätte es besser unterlassen ein Buch darüber zu schreiben. Es lohnt sich daher auch nicht, auf den Inhalt näher einzugehen. Denn wo man endlich eigene Darlegungen des Verfassers zu hören erwartet (im III. und IV. Teil), erfährt man lauter Dinge, die von Anderen bereits besser und klarer gesagt sind. Und was die historischen und literarischen Referate fremder Theorien betrifft, so sind sie einfach schlecht. Unklar, unscharf, nirgends das Wesentliche mit entschlossenem Griffe anpackend, bringen sie statt dessen lauter kleine historische »Delikatessen«, die, auf den Unkundigen zugeschnitten, ihm im ersten Augenblick wohl auch munden und von seiten ihrer Vielseitigkeit zumal auch Bewunderung abringen mögen, zur Klärung der Sache ihm aber nicht das Mindeste beisteuern, es sei denn (im besten Falle) die Anregung zu dem Entschluß, hier einmal selbst nachlesen zu wollen. — Schließlich sind auch Stil, Aufbau und Ueberleitungen von einer merkwürdigen Ungeschicktheit und Niveaulosigkeit.

So wäre denn über solch schlechtes Buch gar nicht viel Aufhebens zu machen, wenn es nicht noch etwas mehr wäre, als bloß unbedeutend und schlecht: nämlich gefährlich und blenderisch. Naiv ausgesprochene Banalitäten wären schließlich nicht so scharf herzunehmen. Wenn das Ganze sich aber auf Schritt und Tritt den Anstrich gibt, als sei es etwas, als stelle es den Höhepunkt der gegenwärtigen Wissenslage auf diesem Gebiete dar, so verdient es doch, daß ihm etwas energischer entgegengetreten werde. Sein durchgehender Zug nämlich ist die Aufputzung und Positivmachung eigener (letztlich wohlgefühlter) Schwächen. Die Unfähigkeit, überhaupt in irgendeiner Sache zu einem eigenen Urteil zu gelangen, wird ausgegeben als Vorurteilslosigkeit und Urteilsenthaltsamkeit angesichts einer schwierigen Problemlage, und dies mit einem Pathos, zu dessen Bekräftigung sogar ein Nikolai Hartmann, mit seiner aus so ganz andern Untergründen stammenden Haltung der Vorsicht, als Bundesgenosse und

Gewährsmann herhalten muß. — Auf der andern Seite schmückt sich das Buch dann auch wieder mit einer falschen Bescheidenheit, der man das Bemühen, einer zu scharf anfassenden Kritik vorzubeugen, nur zu deutlich anmerkt. Von philosophischem Niveau ist überhaupt keine Spur vorhanden. Dies wird aber dahin umfrisiert, daß der Verfasser nicht für Fachphilosophen, sondern für die vielen Einzelwissenschaftler zu schreiben beteuert, die an dem Vorhandensein einer Charakterologie, jeder in seiner Weise, ein grundlegendes Interesse hätten — wobei leider nur Einfachheit und Leichtverständlichkeit in der Darstellung mit Unklarheit, Seichtigkeit, Gewundenheit und Drumherumreden verwechselt ist. — So will es denn weiterhin nur eine Grundlegung geben, und andererseits »erschien es doch auch untunlich«, »bloß« »eine Grundlegung zu bieten«. — So kritisiert es auf Schritt und Tritt die Meinungen Anderer, will aber »selbstverständlich« »damit nicht gesagt haben«, daß es nun anderer — oder welcher andern Meinung es sei. Es nimmt überhaupt fast ständig im zweiten Satze zurück, was es im ersten sagte, und ist überdies von einer durchgehenden Verschleierungspolitik geleitet. Unendlich viel Worte werden mit ganz subjektiven Beteuerungen, Ratschlägen usw., mit jeder Sachhaltigkeit baren, buchstäblich nichtssagenden Redereien verschwendet. Fast ein Drittel des Buches wäre, an Umfang, auf deren Konto zu setzen.

Schließlich wird, um die Bedeutung Anderer nicht doch zu stark gegen sich selbst wirken zu lassen, beim Referate ihrer Ergebnisse das Wichtigste oft gar nicht erwähnt, dafür aber an andern Stellen u n zitiert und als »Allgemeingut« benutzt, ohne zu zeigen, durch wessen Verdienst sie denn allenfalls dazu geworden sein mögen. So wird Klages nur in ein oder zwei Einzelpunkten herangezogen, Pfänder sehr oberflächlich wiedergegeben und kritisiert, Häberlin einmal flüchtig erwähnt, unter den Physiognomikern ihr bisher vielleicht bedeutendster Vertreter, Carl Gustav Carus überhaupt nicht genannt. Ueberall wird nur das herausgegriffen, an dem sich auf die leichteste und billigste Art Aussetzungen oder sonstige Bemerkungen anbringen lassen.

Und endlich muß noch gesagt werden, daß das Hauptkriterium für die Berechtigung, über charakterologische Dinge zu schreiben, hier völlig negativ entscheidet, nämlich die, zwar nur gefühlsmäßig, darum aber nicht weniger deutlich feststellbare Art, wie, mit welchem Timbre, aus welchem eignen Seelenhintergrund, mit welchem Grad von Gediegenheit, Feinheit und Ueberlegenheit über psychologische Dinge überhaupt gesprochen wird. Wenn sich ja freilich auch fast die gesamte Schulpsychologie hierin oft das Merkwürdigste leistete, so doch immerhin mehr nur nach Seiten der Dürre und Lebensfremdheit und — vor allem! — infolge einer grundsätzlich nicht auf die Ganzheit der menschlichen Psyche eingestellten Methode. Wo aber der Charakter selbst zum Thema wird, hat man schon anders zu wägen. Man lese selbst nach, welche Beispiele gewählt, was für Fälle fingiert, wie sie ausgeführt sind, und lese auch zwischen den Wor-

ten und Zeilen — und man wird gestehen, daß das Niveau ein unzureichendes ist; auch wenn man nicht gerade Klages zum Maßstab nimmt, dessen Hauptbedeutung und Geheimnis literarischer Wirksamkeit vielleicht gerade hierin liegt, daß er als ein Berechtigter über seinen Gegenstand spricht, und darin vielleicht alle seine Zeitgenossen dieses Gebietes überragt.

So kann man denn leider nur feststellen, daß die Aufmachung des Buches nach außen hin (auf dem Reklameumschlag steht: »Das Werk moderner Menschenkunde und Persönlichkeitsforschung«), mit seinem innern Gehalte so traurig kontrastiert, daß es als ein Mach- und Blendwerk angesehen werden muß.

Oder fühlte sich Utitz verpflichtet, als Herausgeber des »Jahrbuches« auch eine eigene »Grundlegung« dieses Gebiets liefern zu müssen? Im Jahrbuch nämlich zeigt er sich von einer durchaus positiven Seite: als geistiger Unternehmer und Organisator. Was er kraft dessen an Beiträgen verschiedenster Art zusammenbringt, ist durchaus nur positiv zu bewerten. Aber Unternehmer sein können, heißt noch nicht selbst produzieren müssen. Und andererseits ist auch im Jahrbuch noch nicht ganz auf die Beihilfe des Sensationellen verzichtet worden. Denn man fragt sich vergebens, warum wohl dem in seinen ausführlichen Statistiken und Einzelheiten ohnehin schon etwas weitgehenden Aufsatz von Rob. Heindl über »Strafrechtstheorie und Praxis« (der das Zusammenleben der Sträflinge in den französischen Verbrecherkolonien schildert, und auf 60 Seiten beweist, daß diese Art der Bestrafung die Sträflinge nicht bessere) — warum diesem Artikel nicht weniger als 16 Abbildungen von Hinrichtungsszenen in Ostasien und Aehnlichem beigegeben sein mögen — wenn man nicht obigen Schluß ziehen will.

Doch ist damit den sonstigen sehr positiven Beiträgen, deren Themenspielraum mit Recht fast als grenzenlos angesetzt ist — ja kein Abbruch getan. Es sind da z. B. gute Monographien über die Charaktere historischer Persönlichkeiten (Gogol, Busch, Oberländer, Kant). Dann sachlich orientierte Monographien über den Gelehrten, den Regulierungsbeamten, den Verstandesmenschen, den triebhaften und den bewußten Menschen, und schließlich auch einige prinzipieller gehaltene Abhandlungen, unter denen vor allem die so charaktervolle Arbeit von Ludwig Klages über « die psychologischen Errungenschaften Nietzsches« und Alexander Pfänders »Grundprobleme der Charakterologie« als die vielleicht wertvollsten Beiträge des ganzen Bandes anzusehen sind. Da der Letztgenannte zudem so grundlegende Dinge über den Charakter als solchen bringt, sei über seinen Inhalt noch kurz referiert, als über das Einzige, was in dieser Hinsicht neben Klages und Häberlin unseres Wissens bis heute in Betracht kommt.

Im ersten Abschnitt (»Der Gegenstand der Charakterologie«) behandelt Pfänder zunächst den individuellen Charakter und setzt hier die Grundscheidung von »Grundcharakter« und »empirischem Charakter« an. Der Grundcharakter eines Menschen

ist das, was er »im Grunde« ist; sein Kern, der im empirischen Charakter nur mehr oder weniger vollkommen »zur Auszeugung gelangt«. In ihn gehört daher n i c h t alles nur Vorübergehende, Unechte, Aufgepfropfte, Krankhafte oder Abnorme, deshalb aber auch noch nicht gleich alles Konstante, Echte, Gesunde. Er ist auch nicht identisch mit den »ursprünglichen Dispositionen« (Fähigkeiten und Anlagen), noch auch mit der Naturseite des Menschen, gegenüber seinem Freiheitscharakter (b e i d e sind in ihm, wie im empirischen Charakter vertreten), noch auch das generelle Wesen, dessen Individuation der empirische Charakter darstellte; sondern er ist »die auf Selbstauszeugung drängende Seinsgrundlage des empirischen Charakters«. — Außer individuellen sind nun auch allgemeinere Züge in jedem Charakter vertreten, bis herauf zu dem allgemeinsten, dem Charakter des Menschen, der Persönlichkeit überhaupt. — Die E i n h e i t des Charakters ist nun zu Vielheiten verschiedenster Ordnung in Beziehung zu setzen; er hat ein »V e r h ä l t n i s«

1. zu seinen hierarchisch aufgebauten »Einzelzügen«,
2. zu seinen »Erweisungen« im Lebensablauf,
3. zu seinen »Ausdrucksmerkmalen« in Leib, Mine, Gebärde, Sprache usw.),
4. zu seinen »Abdruckscharakteren« in Umgebung, Kleidung, Werken usw.

Die tatsächliche Auszeugung hängt mit von äußern Faktoren ab; sofern aber von inneren, hat sie selbst auch in ihrer Genese eine ideale Vorzeichnung. —

2. T e i l: »D i e A u f g a b e d e r C h a r a k t e r o l o g i e« ist weder eine »axiologische«, noch eine »nomologische« (von »Werten« oder »Forderungen« her bestimmte) — sondern die einer verstehenden (zudem historischen, nicht systematischen) S e i n s-wissenschaft.

3. T e i l: »D i e M e t h o d e d e r C h a r a k t e r o l o g i e« beruht auf den zwei Momenten 1. der theoretischen Idealisierung (die aus der Abstreichung des Unvollkommenen, dessen konstruktivem Ersatz durchs Vollkommne und der so resultierenden Erfassung des Grundcharakters besteht) und 2. auf dem der Generalisierung, der Ordnung der Charaktermerkmale nach dem Grade ihrer Allgemeinheit.

Der IV. Teil gibt, als der originellste, einige »Beiträge zum Problem der Charakterarten« durch Aufstellung einiger Besonderungskategorien. Die Seele unterscheidet sich u. a. 1. nach ihrer »G r ö ß e u n d K l e i n h e i t« (Gestalt); 2. nach ihrer »s e e l i s c h e n S t o f f n a t u r«, die nach den verschiedensten Gesichtspunkten bestimmt werden kann, so nach ihrer Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Grob- und Feinkörnigkeit, Biegsamkeit, Zähigkeit usw., und für die man im weitesten Umfange b i l d l i c h e Termini, wie lehmig, seidig, holzig, ja eichenholzig, eschen-, zedern-mahagoniholzig, battistartig, feinstählern, pomadig, steifbrokatig, quecksilbern usw. zu verwenden hat, 3. nach der Art des seelischen L e b e n s f l u s s e s, der nach Fülle, Ge-

schwindigkeit, Wucht und Rhythmus, dann nach dem Wärmegrade der seelischen Flüssigkeit, schließlich nach der Qualität des Lebensblutes zu beurteilen ist; 4. nach dem Tonus des Charakters, d. h. dem Spannungsverhältnis, das die Seele hat a) als naturhafte 1. zum eignen Leibe, 2. gegen andere und die Außenwelt überhaupt, 3. zum eignen Selbst, 4. gegen Gott; b) als »freitätiges Ich« 1. zu sich selbst, 2. zu seinem »seelischen Selbstgetriebe«, 3. zu der Sphäre der verpflichtenden Forderungen. — Schließlich 5. unterscheiden sich die Charaktere nach der Art ihres »seelischen Lichts«, das im übertragenen, wie im wörtlichen Sinne dem Menschen aus den Augen strahlt und seinen Blick (und Seele) frisch, klar, wässerig, heiter, warm oder milde usw. macht.—

Man sieht schon an dieser Wiedergabe, welche wichtigen Grundverhältnisse in den ersten Teilen (wenn auch nicht alle erstmalig) bloßgelegt und wie originelle Gedanken im letzten Teile geboten werden. Als bedenklich hat hier aber doch zu gelten die stark naturalistische Gebundenheit sowohl der Grundbesonderungskategorien (Größe, Stoffnatur, Flüssigkeit usw.), wie auch der individuell charakterisierenden (sofern sie mehr sein wollen, als bloße und vorläufige Bilder). Eine gewisse naivnaturalistische Vorstellungsweise verrät sich übrigens auch sonst überall bei Pfänder, ein Grundfehler, von dem nebenbei bemerkt auch Klages in seinen Grundkategorien nicht ganz frei ist, und den grundsätzlich überwunden zu haben, als einer der Hauptvorzüge des Häberlinschen Werkes anzusehen ist; womit nicht gesagt sein soll, daß seine Art als die einzig mögliche Ueberwindungsweise gelten müßte.

Marburg. Dr. Ludwig Wagner.

DREIERLEI BEGRIFFE VOM DRAMA.

VON

KARL VOSSLER (MÜNCHEN).

Es gibt vom Drama einen literarhistorischen, einen dogmatischen und einen spekulativen Begriff, und diese drei hängen zusammen. Um die zwei ersten hat sich, beispielsweise, Willi Flemming in seinem kürzlich erschienenen Schriftchen »Epik und Dramatik« (Karlsruhe 1925) sehr feinsinnig bemüht; und jeder, der eine Poetik oder eine Literaturgeschichte schreibt, macht sich mit ihnen irgendwie zu schaffen. Flemmings Grundgedanke zielt auf die Sprache als den Mutterboden, aus dem die dramatische so gut wie die epische Dichtungsform — ob auch die lyrische, läßt er dahingestellt — hervorgehen soll. Er zeigt eindringlich und überzeugend, wie das sprachliche und mimische Faktum nicht etwa nachträglich, noch von außen her an die Dichtung herangebracht wird, sondern selbst Dichtung ist und von Anfang an deren Entfaltung, sei es in dramatische, sei es in epische Bahnen bestimmt.

So klar ich einsehe, daß das Wesen der Sprache dichterisch ist, so vermag ich nicht zu erkennen, wieso in der Sprache als solcher oder auch in der Dichtung als solcher eine Vorbestimmung oder Alternative oder sonst ein Zwang zu dieser oder jener Dichtungsgattung gegeben sein soll. Flemming erblickt den dramatischen Trieb und Ausschlag der Sprache in ihrem Charakter als Gebärde, Rhythmus und Dialog, den epischen in ihrer bildhaften, anschaulichen und erzählenden Seite. — Die Sprache hat aber auch einen melodischen oder musikalischen Trieb, auch eine mathematische und logische Seite oder Anlage, ja sogar einen mythischen und religiösen und ganz besonders einen metaphorischen, rednerischen und praktischen Zug. Dennoch ist es noch niemandem gelungen, noch in vollem Ernste beigekommen zu beweisen, daß dieses oder jenes Meister-

stück der Tonkunst oder der Algebra oder der Frömmigkeit oder der Politik in der Sprache vorgebildet oder durch die Sprache instradiert sei. Die Sprache leiht solchen Leistungen und Tätigkeiten ihre Stimme, und zwar immer ihre ganze, allseitige und ungeschmälerte Stimme, aber läßt sie im übrigen frei. Was will, was weiß die Flöte von der Melodie, die man ihr entlockt? Und gerade auf die Dichtung, die doch ihr bestes und eigentliches Selbst und das Reich ihrer Freiheit ist, sollte die Sprache Zwang üben, sollte mit dem Entweder—Oder der Dramatik oder Epik ihre Lieblinge, die Poeten, bedrängen? Sollte ihnen für ihre Dramen nur die Gebärde und den Rhythmus und nicht zugleich das Bild und den Klang gönnen? Flemming fällt denn auch stark ins Dogmatisieren. Er stellt »unumgängliche« dramatische und epische »Postulate« auf und findet immanente »Prinzipien des Wachstums«, die er aus der Sprachwurzel als Normen glaubt ableiten zu können. In Wahrheit leitet er sie weder aus der sprachlichen noch aus der dichterischen Tätigkeit ab, sondern aus praktischen, psychischen und historischen Situationen, in die der Dichter als sprachbegabtes Wesen sich versenkt oder hineingerissen fühlt. Drama, Epos und Lyrik sind Richtungs-Begriffe, mit denen man Einstellungen, Orientierungen, Anlagen, Temperamente, Zustände und Ordnungen bezeichnet, keine ästhetischen Normen und Formen. So könnte man z. B. behaupten und umständlich ausspinnen, daß der lyrische Mensch, gleichviel ob er nun Gedichte macht oder keine, ob er singt oder sein Leben lang schweigt, ein einsam veranlagter, temperierter und orientierter ist, der epische ein zweisamer, der dramatische ein dreigestimmter. Man könnte von den romanischen Völkern etwa die Italiener als das vorwiegend lyrische, weil verhältnismäßig wenig sozial empfindende aufweisen und könnte zeigen, wie ihnen die Dramen zu Melodramen, zu Opern und Pastoralen werden und die Epen zu Danteschen und Ariostischen Gesängen, und daß die Franzosen der zweisamen Lebensform zuneigen, daß sie in Epen und Romanen sich am ausgiebigsten und reinsten darstellen, daß sie in der Lyrik einen Hang zum Erzählen und Räsonieren, im Drama zum Lehren, Werben und Anspornen verraten, daß ferner den Spaniern der Kampf, das Kampfspiel und der Tanz über alles gehen, daß ihre eigenartigsten Romanzen dramatisch wirken, ihre Schelmennovellen und Erzählungen von Konflikt zu Konflikt eilen und daß ihre nationale Meisterschaft auf dem Theater liegt, weil sie bei Streit und Spiel ihre eigenen Zuschauer zu sein lieben, weil sie einen Partner und einen Richter haben wollen und weil ihnen dort am wohlsten ist, wo sie etwas gegen sich und etwas über sich fühlen, wie ihr Don Quijote, der Riesen und Tyrannen

zur Bekämpfung braucht und böse Zauberer oder unnahbare Frauen, die neidisch oder gnädig auf ihn herabsehen. Usw. usw.

Mir scheint, daß die Kunstwissenschaft dem alten schulgewohnten Dogmatismus der festen Formgattungen nur dann entgehen kann, wenn sie Epik, Dramatik und Lyrik aufhört als ästhetische Begriffe zu denken und sie mit Entschlossenheit in die Gebiete der Soziologie und Psychologie verweist. Der Umstand, daß diese Begriffe aus der Dichtung abstrahiert wurden, beweist keineswegs, daß sie zur Dichtung auch gehören, ähnlich wie die Perspektive zwar aus der Malerei gewonnen, aber nicht für sie verpflichtend ist. Was man aus vorhandenen Kunstwerken abliest, darf nicht zur Norm für künftige, noch für vergangene Kunstwerke werden; denn jedes hat in der Eingebung, aus der es hervorgeht, nicht in der Gattung, zu der man es rechnet, seine eigene Norm. Seine Treue zu sich selbst, die ungestörte Vollendung seines Antriebs ist das, was für den Kunstkritiker in Frage steht. Ob das Werk dabei als Drama oder Epos, als episches oder idyllisches oder dramatisches oder auch undramatisches Drama, etwa so wie Goethes Faust, verläuft, ist nur für seine Stellung zum Publikum und zum literarischen Gewerbe, nicht für seinen ästhetischen Wert von Bedeutung.

Daß der literarhistorische Begriff des Dramas ein wesentlich empirisches Gebilde ist, ersieht man nicht nur daraus, daß er sich zum Dogma verhärtet, sobald man ihn aus der Erfahrung in die Kritik hinüberträgt, sondern ebensogut daraus, daß er zum Mythos wird, sobald man ihn spekulativ bearbeitet.

Nach dieser Seite hin ist ein Schriftchen des eigenartigen, neapolitanischen Denkers, Antonio Sarno, außerordentlich lehrreich. »Pensieri e Fantasie« (Neapel, bei Acquarulo & Jaccarino, 1926). Sarno ist nicht durch Geburt, sondern durch sein ungemein inniges Verhältnis zu G.-B. Vico Neapolitaner. Seine Apophthegmata — denn wie der primitive oder Vichianische Mensch denkt er und schreibt in Sprichwörtern — beginnen: »Sprache, Religion und Drama waren in ihrem Ursprung ein allbegreifendes Schauen (universale fantastico), ein dichtendes Verharren (caratteri poetici).«

»Das allbegreifende Schauen ist ein dramatisches Urteil, in dem das Prädikat eine Handlung, ein Lebenstrieb oder eine Spezifikation des ewigen Tuns, ein Verbum ist, und das Subjekt lediglich ein Pronomen, das aus Raum und Zeit herausgehoben und jeder anderen Bestimmung der als des Prädikates entzogen wird. (Es leuchtet, blitzt, schmettert, schlägt.)«

»Die geheimnisvolle Allheit des Subjektes, d. h. des Fürworts, und die Unmittelbarkeit seiner Tathandlung, d. h. des Prädikates, lassen das allbegreifende Schauen zum unendlichen Erreger von Sagen und Träumen werden.«

Meine Uebersetzung vermag den anmutig und hoch geschwungenen Flug dieser visionären Gedankensprache nur mangelhaft wiederzugeben. Hier kommt mir lediglich darauf an, zu zeigen, wie der literarhistorische Begriff des Dramas zum Weltmythos wird. Man wird mühelos einsehen, daß auf analoge Weise auch die Begriffe der Lyrik und des Epos sich spekulativ mythisieren und sub specie aeternitatis derart erweitern lassen, daß sie eine kosmische Anschauung umspannen. Ob man das dramatische, das lyrische oder epische Weltgesicht hat, ist sonach keine Frage des Wissens, sondern der Ordnung, Gruppierung und Zahl. Dem triadisch Fühlenden und Denkenden wird der Weltenlauf zum Drama, dem monadischen zu einer lyrischen Harmonie und dem dualistischen zum schicksalhaften Epos. Wie in der Drei die Eins und Zwei enthalten, in der Eins die Forderung der Andersheit und der Vielheit angelegt ist, so können die dramatischen mit den epischen und lyrischen Weltmythen sich verbinden, durchdringen und bereichern. Welcher von ihnen recht behalte, ist kein philosophisches Problem. Zur Panacee erhoben und isoliert, hat jeder unrecht, denn damit gerät man wieder in ein Dogma, und diesmal ins religiöse Dogma. In wechselseitiger Abfolge fördern und helfen sich aber alle drei; denn jeder will, wie in der heiligen Dreieinigkeit, die zwei andern um sich und als eine lebendige Ordnung, nicht als Vermischung in sich haben.

Nach all dem scheint mir klar, daß die spekulative Erweiterung des empirischen literarhistorischen Begriffes des Dramas sehr viel fruchtbarer sein dürfte als seine dogmatische Verengung. Die letztere treibt zu halberfüllten und unerfüllbaren Forderungen, während jene andere den Vorteil bietet, einen umfassenden Weltbegriff in das Studium der Dichtungen einströmen zu lassen. Auch dafür sind Sarnos Betrachtungen, die er wie Schlaglichter auf die griechische Tragödie, auf die Horazische Lyrik, auf die Chanson de Roland und auf die Geschichtsschreibung fallen läßt, wunderbare Beispiele. Der philologische Fachmann sollte nicht verschmähen, an solchen Visionen eines begeisterten Liebhabers das Auge, das sich über der Entzifferung von Urtexten stumpf arbeitet, zeitweise zu erfrischen.

SCHAUSPIELER UND PUPPE ALS SYMBOLE DARSTELLENDER KUNST.

VON

WILLEM L. THIEME (ROTTERDAM).

Die schöne Sinnlichkeit, als welche die Kunst sich vorläufig erkennen läßt, muß hervorgebracht werden, um erkannt zu werden, das heißt: sie ist einerseits das Subjektive, insoweit sie Ausdruck der Empfindung, andererseits das Objektive, insoweit sie Wahrnehmung der Erscheinung ist. Nicht aber so, daß sie entweder das eine, oder das andere zu sein hätte, sondern sowohl das eine, als das andere. Die Kunst als Kategorie des Denkens, als Begriff, ist als solche das Abstraktum, welches als reine Denkbarkeit nicht »erscheint«, sondern sich an und in der konkreten, sinnlich wahrnehmbaren und wahrgenommenen Erscheinung kundgibt und erkennen läßt. Und so »erscheint« denn doch wieder in gewissem Sinne die Kunst an etwas anderem, als etwas anderes, nämlich als das Kunstwerk.

Das Kunstwerk, das heißt also: die sinnliche Erscheinung der Kunst, ist zunächst ein Zeichen der Empfindung und die Sinnlichkeit der Kunst ist ihre Symbolik. Dies ist aber wiederum nicht so zu verstehen, als ob das Sinnliche ohne weiteres symbolisch wäre, sondern weil und insoweit die Versinnlichung auf geistigem Wege ihre Erledigung findet und finden muß, ist die Erscheinung der »Schein« des Geistes und somit das Symbol die Versinnlichung des Geistes, die sich als Sinnlichkeit wiederum zu vergeistigen hat. So entwickelt sich die Erkenntnis, daß die Erscheinung in der Kunst, welche in gewissem Sinne als die Erscheinung der Kunst selber, und zwar als »schöne« Erscheinung zu gelten hat, der schöne Schein des Geistes, oder der Schein des schönen Geistes ist: Als schöner Schein des Geistes erscheint die Kunst im Symbol und — als Symbol.

In doppeltem Sinne also läßt sich die Kunst als symbolisch erfassen, nämlich symbolisiert im Symbol der Empfindung, und symbolisierend als Symbol des Geistes.

Symbol ist Zeichen von etwas anderem, welches darin zu seiner Bezeichnung kommt und dessen »Sinn« ausmacht: das rechte Symbol ist das sinnreiche Zeichen und zwar für das geistige Bewußtsein, das diesen Sinn versteht, je nachdem es dieses »Andere« darin erkennt [1]). Es hat also das Symbol seinen Sinn, um diesen zu offenbaren, das heißt: von dem Geiste erkennen zu lassen. Soll aber das Symbol mit Recht die Versinnlichung des Geistes heißen, so wird der erkennende Geist darin sich selber als dessen Sinn wiederfinden, auch und erst recht in der Kunst als Symbol des schönen Geistes, der geistigen Schönheit.

So ist denn das Symbol nicht und nichts »für sich«, sondern letzten Endes für den Geist, vor dem und von dem es seinen Sinn hat und kommt erst im Geiste die Kunst zu ihrem wahren Recht. »L'art pour l'art«, d. h. die Kunst, das Symbol »für sich« wäre erst recht die Kunst für niemand, denn das Symbol ist sowohl Gegebenes als Empfangenes, das Hervorgebrachte und das Erkannte mit einem Male und deshalb muß die Kunst, insofern sie als Symbol in die Erscheinung tritt, sowohl den gebenden, hervorbringenden als den empfangenden, erkennenden Geist voraussetzen. Das nimmer erkannte, nicht zu erkennende Symbol, auch in der Kunst und als Kunst, ist sinnlos und der Künstler ist nichts ohne »Publikum«.

Die Erscheinung in der Kunst, die Erscheinung als Kunst, ist als solche Symbol, gleichviel, ob es sich um das schmackhafte Produkt der Kochkunst, oder das bedeutsame Wort der reinen Vernunft handelt. Wie die Kochkunst »schon« Kunst, so hat die Philosophie »noch« Kunst zu heißen in der schönen Sinnlichkeit ihrer wahrnehmbaren Erscheinung. Der »schön« schmeckende Leckerbissen hat schon seinen höheren Sinn, wie das tiefsinnige Wort der Weisheit noch sinnliche Schönheit offenbaren kann.

Was in der Schauspielkunst zunächst als Symbol in die Erscheinung

---

1) Das »Bezeichnete« ist der Sinn des Zeichens, es erscheint an dem Zeichen und als Zeichen. An dem Bezeichneten kommt das Zeichen erst zu seiner Bedeutung, oder anders gesagt: das Zeichen ist erst Zeichen unter Voraussetzung des Bezeichneten. Das wahre Zeichen ist das Zeichen mit Bedeutung. Die für mich und manch andern unverständlichen ägyptischen Hieroglyphen nenne ich bona fide und im voraus »Zeichen« unter der von vornherein angenommenen Bedingung ihrer Bedeutung, welche ich nicht kenne. Was ich davon verstehe, ist, daß jene Figuren offenbar und ausdrücklich als Zeichen gemeint sind. Sie haben ihren Sinn, aber vorläufig nicht für mich und sind deshalb für mich nicht die wahren Zeichen und relativ sinnleer.

tritt, ist der Schauspieler, der Künstler, der sich selber zum Symbol der Kunst gemacht hat, um hierin vorläufig als Objekt der sinnlichen Wahrnehmung zu erscheinen [1]).

Wohlverstanden handelt es sich hierbei gar nicht um die handwerksmäßige Fertigkeit, mit welcher der Schauspieler die äußeren Mittel zu wählen und anzuwenden versteht, seine Persönlichkeit vor andern zu verbergen. Vielmehr handelt es sich um das Vermögen, diese Persönlichkeit mehr oder weniger vollkommen aufzuheben, insoweit er dazu die Eigenarten, durch die seine Persönlichkeit bedingt wird, unterdrückt. So schafft der Künstler sich sozusagen: »aus sich selbst«, die verhältnismäßig formlose Materie, als welche und an welcher seine Kunst zu erscheinen hat. Soweit er es hierin auch auf dem Wege des streng fachmäßigen Exerzierens bringen mag, schon hier kommt er ohne angeborene Künstlerschaft, nenne man das Talent, Anlage oder Genialität, nicht aus und daß der Schauspieler auch hierin einer »Schulung« bedarf, will noch nicht sagen, daß sein dadurch entwickeltes Vermögen zur Selbstverleugnung nichts weiter als das bloße Produkt einer mechanischen Abrichtung wäre. Im Gegenteil, die primitive Selbstverleugnung des Schauspielers ist auch und vor allem Sache des Bewußtseins, geistiger Prozeß, ganz abgesehen von der Frage, ob und inwieweit sich der Künstler dieses Bewußtseins bewußt ist.

Indem nun der Schauspieler durch bewußte Selbstverleugnung seine Persönlichkeit aufhebt und also »vernichtet«, stellt er sich anders, als er ist und indem an diesem Anderen seine Kunst erscheint, stellt er sich als Symbol der Kunst. Der Schauspieler also, der sich als Symbol stellt, verstellt sich zum Symbol und so ist denn seine Kunst zunächst: Verstellung [2]).

1) Der Begriff der Kunst als Einheit des Sub- und Objektiven verwirklicht sich in kaum einer Kunst in so anschaulicher Weise, wie in der des Schauspielers. Hier ist das Produzieren der Kunst gleichzeitig selber Kunstprodukt und fallen das Hervorbringen und das Wahrnehmen zeitlich so unmittelbar zusammen, daß Mittel und Zweck sich zu identifizieren scheinen. Was wir als Zuschauer, als Publikum, den Künstler tun sehen, ist sein Kunstwerk selber und wo seine Tätigkeit aufhört, ist es um seine Kunst geschehen. So erleben wir als Zuschauer an der Schauspielkunst gleichsam die Einheit des Sub- und Objektiven und lernen »zusehends« vom Schauspieler, daß Kunst ein Verhältnis ist. Dieses Zusammenfallen von Hervorbringung und Wahrnehmung und die darin begriffene Einheit von Prozeß und Produkt haben die sogenannten reproduktiven Künste gemein, aber in keiner davon sehen wir den Künstler so vollkommen »aufgehen«, wie gerade in der Schauspielkunst.

2) Haben wir die Verstellung zu begreifen als Sache des Bewußtseins und zwar, wenn es darauf ankommt, so, daß sie eigentlich als das Kennzeichen des Bewußtseins zu gelten

Wie das Symbol nicht und nichts »für sich« ist, so ist auch der sich zum Symbol verstellende Schauspieler nichts für sich und ganz »außer sich«: er stellt nichts dar und — mit verlegtem Akzent — er stellt Nichts dar. Er macht sich zum Nichts, das heißt: er macht sich willkürlich zum Unwillkürlichen, bewußt zum Unbewußten.

Die »künstlerische« Freiheit des Schauspielers ist zunächst die freiwillige Selbstvernichtung, die absolute Verstellung.

Durch die Selbstvernichtung macht sich der Schauspieler zum Symbol der Kunst, seiner Kunst, indem und insofern sein eigener erkennender Geist sich selbst darin wiedererkennt, und so ist das »Nichts-für-sich«, wozu er sich willkürlich und freiwillig macht, in erster Linie »für ihn«, ausschließlich für ihn, ja, es ist, weil es gleichsam seine Kunst in ihrer Gesamtheit als Potentialität darstellt, in dieser Beziehung »Alles für ihn«. So ist denn der Schauspieler zunächst das »Nichts-für-sich«, als welches und in welchem er vorläufig »Alles-für-sich« ist.

Indessen hat hiermit der Künstler, wenn auch einen sehr wichtigen, doch nur den ersten Schritt auf dem Wege seiner Kunstentwicklung getan, wobei er nicht stehen bleiben kann: der Schauspieler, der Alles-für-sich ist, ist eben nichts für andere. Denn solange er nur für sich Symbol ist, bringt er es nicht weiter, als zur Selbsterkennung »für sich«, das heißt: er schaut nur sich selbst im Symbol, oder, mit noch anderen Worten: Der Schauspieler ist zunächst sein eigener Zuschauer. Soweit dies schon »Kunst« zu heißen hat, ist dies, als die nicht oder wenig entwickelte »Kunst-für-Einen«, »l'Art pour l'artiste«, noch nicht mehr als eine Beobachtung der eigenen objektiven Erscheinung [1]). In der freiwilligen

---

hat, so läuft von selbst die Frage nach der Verstellung aus auf die Frage nach dem Bewußtsein: die wahre Verstellung ist nur möglich und zu erwarten in dem wahren, dem entwickelten Bewußtsein. Nur das Bewußtsein kann sich verstellen und die vollkommene Verstellung, die sich nur in dem vollkommenen Bewußtsein verwirklicht . . . kommt nicht vor. Denn sie läuft hinaus auf die sich verstellende Verstellung, das ist: die Verstellung, die als solche nicht länger erkennbar ist. Die vollkommene Verstellung ist die Verstellung des vollkommenen Bewußtseins zum vollkommenen Anderen von sich selbst, dem Unbewußten, welches als vollkommene Verstellung nicht erkennbar sein kann. Das Bewußte verstellt sich zum Unbewußten, und das Unbewußte verstellt sich nicht.

1) »Indem der Künstler sein inneres Schauen in seinem Werke zur Erscheinung bringt, stellt er einen idealen Zuschauer, Genießer, Beurteiler daneben. Diese zweite, mitschaffende und korrigierende Persönlichkeit deckt sich nun meist mit ihm selbst, und daher mag es kommen, daß er sich hier und da einredet, ohne jede Rücksicht auf die Betrachter zu arbeiten, also die Kunst um der Kunst willen zu treiben. Solche Kunst aber, die nicht wirken will, sondern selbstgenügsam ist, hat leicht etwas Pathologisches an sich — wie etwa die von E. T. A. Hoffmanns Goldschmied Cardillac — oder sie entfremdet sich zu ihrem

Selbstvernichtung, das heißt: in der freien Selbstbestimmung zum »Nichts-für-sich«, offenbart sich die Freiheit des Schauspielers als ein Spielen mit sich selber für sich selber. Der »Schau«-»Spieler« schaut sich zunächst selbst in seinem Spiel mit sich selber, oder, um auf das früher Gesagte zurückzugreifen: er ist das von sich selbst hervorgebrachte Symbol, das sich spielend in sich selbst erkennt. Aber die rechte Schauspielkunst ist wie die rechte Kunst überhaupt weder die Kunst für Niemand, noch die Kunst für Einen, sondern die Kunst für Andere, für »die« anderen. Der Schauspieler hat sich selbst vernichtet, verleugnet, aufgegeben, um für andere ein anderer zu sein und dazu hat er sich selber und seine Kunst, deren Symbol er ist, »gemein« zu machen.

Die rechte Kunst ist, als die vor anderen und für andere sich entwickelnde, oder entwickelte Kunst, die gemeine Kunst. Denn der Schauspieler, der sich zum Symbol für sich gemacht hat, ist noch nicht mehr als das Objekt eigener Wahrnehmung, in welchem er sich selbst schaut auf dem Wege der Empfindung. Dies ist so zu verstehen: Der Künstler nimmt die von ihm und für ihn hervorgebrachte Sinnlichkeit zunächst selbst empfindend wahr als den Ausdruck eigener, subjektiver Empfindung, die er als den Sinn in dieses Symbol hineingelegt hat, und empfindet also, indem er sich selbst darin erkennend schaut, sozusagen seine eigene Empfindung.

Dieses empfindende Wahrnehmen oder wahrnehmende Empfinden ist ein wesentliches Moment des Kunstgenießens, an dem auch und vor allem der Künstler selbst sein Teil hat, denn es gewährt ihm außer der Freude am Selbsterkennen zugleich die Befriedigung am Selbsterschaffen, welche beiden hier ein und derselbe geistige Prozeß sind. Ja, es läßt sich sogar einsehen, daß diese unmittelbare Selbsterkennung im Erschaffenen, diese Wiedergeburt in der freiwilligen Selbstvernichtung die reinste und vollkommenste Freude des Künstlers ausmacht und daß da, wo in der wahren, das heißt gemeinen Kunst die Freude der Menge beginnt, die des Künstlers aufhört.

Im Schaffen schafft der Künstler sich selbst und im Erschaffenen empfindet er seine eigene Empfindung.

Sollen nun der Schauspieler und seine Kunst nicht bloß für sich, sondern für andere sein, so haben sie für andere und vor anderen zu erscheinen: der Schauspieler tritt auf, das heißt, er macht sich zum Objekt von anderer sinnlicher Wahrnehmung. Nicht aber, um für andere nur

---

eigenen Schaden dem Leben, das immer und immer das befruchtende Element in der Kunst bleibt.« (F e r d i n a n d G r e g o r i, Maskenkünste, S. 13.)

Objekt der Wahrnehmung, sondern um Symbol, das heißt, sinnreiche Erscheinung zu sein.

Durch den sinnlichen Ausdruck der subjektiven Empfindung an seiner vor anderen und von diesen wahrgenommenen objektiven Erscheinung macht sich der Schauspieler zum sinnreichen Symbol der gemeinen Kunst.

So betrachtet erscheint also der Schauspieler vor dem Zuschauer als das sinnliche und sinnvolle Zeichen der Kunst, das heißt, als »Kunstwerk«: Der Schauspieler ist sein eigenes Kunstwerk.

Dieses Kunstwerk aber wird hervorgebracht, um erkannt zu werden, und zwar von dem sich selber darin als den Sinn des Symbols wiederfindenden Geist, sei es auch hier wiederum zunächst auf dem Wege der Empfindung. Sinnreich ist ja das Symbol zu nennen, insoweit sein Sinn erkennbar ist, mit anderen Worten: auf die Weise der Möglichkeit, welche sich verwirklicht. Wie das Spiegelbild selbst erst den rechten Spiegel macht, und nicht dessen nur Möglichkeit bleibendes Vermögen, ein Bild zurückzuwerfen, so ist das rechte Symbol erst dasjenige Symbol, welches die Sinnreichheit als die Potentialität des Sinnes irgendwie verwirklicht und so die Einheit des Zeichens und des Bezeichneten offenbart.

Diese Einheit verwirklicht nun der für andere und vor anderen auftretende Schauspieler zunächst durch die sinnliche Wahrnehmbarkeit seiner Erscheinung, in welcher oder als welche er ohne weiteres und mit eindeutiger Bestimmtheit erkennbar ist als das Symbol des Wesens.

Streng genommen dürfte hier, nämlich in bezug auf die bloße Erscheinung vor dem Zuschauer noch nicht einmal von einem Symbol die Rede sein, solange und insofern diese Erscheinung für den Zuschauer vorläufig nicht über die Bedeutung eines »Bildes« hinauskommt. Denn eben durch die Eindeutigkeit, mit welcher der Zuschauer in der Erscheinung des Schauspielers das menschliche Wesen ohne weiteres erkennt, scheint sich der Sinn derselben vollständig zu verwirklichen, indem sie sich in der Nachahmung und als Nachahmung mit diesem Wesen, mehr oder weniger identifiziert.

Mit anderen Worten: in seiner bloßen Erscheinung ist der Schauspieler für den Zuschauer noch nichts mehr als die menschliche Gestalt, die als Bild des Wesens unmittelbar zu erkennen ist. Das Kunstwerk aber, das heißt also: das sinnreiche Symbol der subjektiven Empfindung, wozu der Künstler sich selbst erschaffen hat, ist vorläufig dem Zuschauer nicht als solches erkennbar.

Selbstverständlich hat dies nichts zu tun mit der Frage, ob der Zuschauer in der Erscheinung des Schauspielers dessen Persönlichkeit in

ihrer äußerlichen Vermummung wohl oder nicht wiedererkennt. Denn erstens ist eine mögliche Bekanntschaft des Zuschauers mit der sinnlich wahrnehmbaren Persönlichkeit des Schauspielers eine reine Zufälligkeit, welche allerdings imstande ist, die Illusion zu stören, im übrigen jedoch für die Kunst des Schauspielers in keiner Weise maßgebend sein kann. Zweitens aber ist die Vermummung selber eine Aeußerlichkeit, welche allerdings dem Künstler in der sichtbaren Darstellung, sowie dem Zuschauer in der Illusion zu Hilfe kommen mag, übrigens jedoch, so dringend die Praxis sie auch vom Schauspieler fordert, streng genommen nicht zu seiner eigentlichen Kunst gehört, welche ja die Verstellung ist. Die Vermummung aber darf schon hierum nicht als Verstellung gelten, daß sie nicht, wie diese, das Werk bewußter Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung ist, und nicht die Persönlichkeit vernichtet, sondern höchstens die Gestalt unkenntlich macht, also eher die Entstellung zu heißen hätte.

In dieser Beziehung ist der Schauspieler als die Puppe zu betrachten, in welcher der Zuschauer sozusagen »ohne Mühe«, das heißt, durch einfaches, unmittelbares Anschauen, die sichtbare Erscheinung des menschlichen Wesens erkennt. Aber auch nur in dieser Beziehung, denn nicht allein, daß das von ihm dargestellte Bild des Menschen der Mensch selber ist, er will auch als menschliches Wesen empfunden und verstanden werden und sein ganzes künstlerisches Streben ist mit klarem Bewußtsein auf das Ziel gerichtet, die Wahrheit seiner wirklichen Menschlichkeit symbolisch erscheinen zu lassen.

Soll also der Schauspieler mehr als ein Bild und mehr als eine Puppe sein, so wird an seiner vorläufig eindeutigen Erscheinung seine eigene menschliche Empfindung sinnlich und sinnreich zu verwirklichen haben, um sich so zu dem wahren Symbol der wirklichen Menschlichkeit, der menschlichen Wirklichkeit zu machen.

Das wirkliche Wesen aber ist nicht die Erscheinung ohne weiteres, sondern das wirkende, tätige, aktive, das heißt also das denkend redende und handelnde Wesen. Erst so erscheint der Schauspieler dem Zuschauer als das eigentliche Kunstwerk und offenbart sich seine wirkliche, aktive Kunst als der sinnliche Ausdruck der subjektiven Empfindung des Künstlers, mit anderen Worten: die subjektive Empfindung objektiviert sich symbolisch, das heißt, sinnreich, in und an der von anderen, wahrgenommenen Handlung der Erscheinung. — Der Schauspieler wird zum »Akteur«.

Ob nun diese Versinnlichung der Empfindung wohl oder nicht ein Werk der Empfindung ist, anders gesagt, ob sie unwillkürlich oder wilkürlich

ist, das kann vorläufig dem Zuschauer einerlei sein. Denn was er gewahr wird, ist nicht die Empfindung als solche, sondern deren sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die er allerdings selbst zunächst empfindend wahrnimmt.

Für den Schauspieler aber, der mit sichselber als dem freiwillig für andere vernichteten Ich spielt, ist das nicht einerlei. So wie seine anfängliche Verstellung zum Symbol-für-sich als eine freie Tat der Selbstvernichtung eine Tat des freien Bewußtseins war, so gilt dies, wenn anders diese Selbstvernichtung nicht unbewußterweise und also unfreiwillig zunichte werden soll, auch jetzt, und um so mehr, für seinen an diesem Symbol verwirklichten Ausdruck der subjektiven Empfindung, das heißt: für sein Spiel, in welchem er sich selber als Symbol-für-andere bewußt und freiwillig bestimmt.

So verstellt sich also der Schauspieler auch und erst recht in der von ihm dargestellten Handlung des wirklichen Wesens und zwar in dem Verstande, daß er diese Handlung als das Zeichen eigenster Empfindung an seiner zum Symbol verstellten Erscheinung verwirklicht, um sie als deren Ausdruck der Empfindung vom Zuschauer wahrnehmen und empfinden zu lassen. Diese Verstellung aber ist nun nicht länger die Selbstvernichtung, sondern vielmehr die Selbstbestätigung im Symbol des »anderen«, an welchem er durchaus bewußt, also auf geistigem Wege, seine eigene Empfindung in der Handlung und als Handlung symbolisch, das heißt sinnvoll vor dem erkennenden Geist, zum Ausdruck bringt.

Deshalb und in dieser Beziehung ist seine aktive Darstellung der Empfindung als das wahrnehmbare und wahrgenommene Zeichen von etwas anderem wiederum Symbol und, insofern dies mit Bewußtheit hervorgebracht und gegeben wird, die Versinnlichung des Geistes, des »schönen« Geistes, der geistigen Schönheit. Insofern aber das Symbol als die Versinnlichung der geistigen Schönheit empfangen und erkannt, vom Geiste erkannt wird, findet sich der Geist in der Sinnlichkeit der Kunst wieder, spiegelt und erkennt er sich selber darin als den Geist der Schönheit.

So kommt der Künstler wieder »zu sich«, das heißt: zum Bewußtsein in der Kunst, die hier als die Selbstbestimmung zum Symbol des anderen für andere ein sinnreiches Spiel ist, in welchem die Schönheit der Idee sich versinnlicht, um sich wiederum als die Idee des Schönen zu vergeistigen.

Auch die Puppe ist Symbol des Wesens, wenngleich in einem etwas anderen Verstande, als der Schauspieler, der ja an und für sich bereits »von Natur« das menschliche Wesen selber ist, welches er vorläufig in-

soweit aufzugeben und zu verleugnen hat, daß er in seiner menschlichen Gestalt noch bloß als das Bild des Wesens unmittelbar zu erkennen ist, jedoch als »Kunstwerk«, das heißt als selbst erschaffenes Symbol subjektiver Empfindung, der sinnlichen Wahrnehmung vorläufig verborgen bleibt.

Entwickelt sich also der Schauspieler in seiner Erscheinung vor anderen vom Bilde bis zum Symbol, so könnte bei der Puppe eher von einer Entwicklung in umgekehrter Richtung die Rede sein. Denn die Puppe ist ja »von Natur« Symbol, oder als solches beabsichtigt, muß sich aber notwendig zum Bild des Wesens »entwickeln«, um überhaupt als Symbol des Wesens erkennbar zu sein. Insoweit nun aber diese Erkennbarkeit schon in ihrer bloßen Erscheinung enthalten sein soll, muß sie das Wiedererkennen des Wesens in dieser Erscheinung schon von vornherein ermöglicht haben und zwar durch ihre äußere Aehnlichkeit mit dem bezeichneten Wesen. Insoweit aber diese Aehnlichkeit eine willkürliche, eine bewußt erzielte ist, muß dieses Bild eine Nachahmung sein, denn die bewußt erstrebte Aehnlichkeit ist die Nachahmung. So verstanden »macht sich« also die Puppe als Symbol des Wesens durch ihre willkürliche Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten zur Nachahmung, welche nun als das Bild des Wesens wahrgenommen wird.

Die Willkürlichkeit der Nachahmung einerseits bedingt notwendigerweise anderseits die Unwillkürlichkeit des Erkennens, das heißt: in dem Maße, als das Symbol als Nachahmung erscheint und so gleichsam seinen Sinn »verrät«, mit anderen Worten, die Potentialität des Sinnes im voraus verwirklicht, findet sich der erkennende Geist seiner Freiheit beraubt, welche ja die willkürliche Selbstbestimmung ist. Sowohl die Puppe als der Schauspieler erscheinen in ihrer Aehnlichkeit mit dem von ihnen bezeichneten Wesen zunächst mit eindeutiger Bestimmtheit als unmittelbar erkennbares Bild und verkehren so in entsprechendem Maße im voraus die Potentialität des Sinnes zu der Realität der Erscheinung, oder mit anderen Worten: In der Erscheinung der Puppe wie des Schauspielers als Bild des Wesens offenbart sich zunächst sinnlich wahrnehmbar die Einheit des Zeichens mit dem Bezeichneten.

Weder der Schauspieler noch die Puppe können also die Aehnlichkeit entbehren, um als Symbol erkennbar zu sein, andererseits aber wird dadurch die Sinnreichheit als die Potentialität des Sinnes in dem Maße aufgehoben, als in der sinnlich wahrnehmbaren Vorstellung des Bezeichneten der Sinn des Zeichens von vornherein verwirklicht ist. Als Kategorie des Denkens läßt sich also die Nachahmung zwischen Sym-

bol und Sache einordnen, in der Weise nämlich, daß die Nachahmung einerseits die Sache »nicht mehr« ist, andererseits das Symbol »noch nicht« ist.

Von Haus aus hat die Puppe ihre Aehnlichkeit mit dem von ihr bezeichneten Wesen mitzubringen, oder mit anderen Worten: in der Puppe als Symbol des Wesens ist die Aehnlichkeit mit diesem vorausgesetzt. Umgekehrt aber ist in dem Schauspieler, der das menschliche Wesen selber ist, die Sinnreichheit von dessen Symbol vorausgesetzt, ohne welche er eben kein Schauspieler wäre. In dieser Beziehung also stehen sich Schauspieler und Puppe schon sozusagen »antipodisch« gegenüber, indem sie sich zu der Erkennbarkeit und Sinnreichheit des von ihnen dargestellten Symbols in entgegengesetzter Richtung zu entwickeln haben. Es ließe sich auch so sagen: die Puppe strebt die Aehnlichkeit an, der Schauspieler entäußert sich ihrer. Keinen Sinn hat hier die Frage, wie weit das Streben der Puppe nach der Aehnlichkeit geht, oder gehen soll: die vollkommene, vollständige Aehnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten ist die vollständige Identität der leeren Wiederholung, welche sinnleer ist, weil und insofern sie keinen Sinn mehr zu verwirklichen hat.

Ebensowenig braucht es fraglich zu sein, wieweit der Schauspieler in seinem Verzicht auf die vollkommene Aehnlichkeit gehen soll: die vollständig aufgehobene Aehnlichkeit führt zu der absoluten Potentialität des Sinnes, zu der ewig nur möglich bleibenden Möglichkeit, welche als solche ebensowohl sinnlos ist, insofern sie den Sinn nimmer verwirklicht. Der Puppe ist die Aehnlichkeit »angemessen«, und deshalb muß sie sich ihrer »anmaßen«, der Schauspieler verzichtet auf sie, und deshalb wird sie ihm »verziehen«.

An der Nachahmung geht das Symbol zugrunde und kann sie dennoch nicht entbehren, und insoweit das Symbol seine Sinnreichheit offenbart, ist die in ihm vorauszusetzende Nachahmung aufgehoben.

Wie das Symbol nicht und nichts für sich ist, so ist auch die Puppe nichts für sich, sondern für den Geist, vor dem und von dem sie ihren Sinn hat und — sofern sie Gegenstand des Spiels ist — zunächst für das Kind, das heißt: für den unentwickelten Geist.

Als Kasus der unbewußten Natürlichkeit, das heißt, der Naivität, sind Kind und Puppe verwandt, und diese Verwandtschaft bleibt dem mit der Puppe spielenden Kinde nicht verborgen, indem es darin eigenen Sinn als den Sinn der Naivität wiederfindet. Es tut dies aber nicht auf die Weise des besinnungsvollen, entwickelten Geistes, sondern eben seiner

Natur gemäß auf die Weise des Unbewußten, der Naivität: Die Selbsterkennung des naiven Kindes in der Puppe ist zunächst ein durchaus passives Ahnen oder Empfinden der Sinnverwandtschaft. Die Analogie mit dem Schauspieler ist hier unverkennbar: Auch das Kind schaut sich selbst in seinem Spiel mit der Puppe, erkennt spielend sich selbst in dem sinnreichen Symbol, wozu es unbewußt seine Puppe erschafft, und auch hier macht zunächst die Selbsterkennung im Selbsterschaffenen die Freude aus, welche das Kind an diesem Spiel empfindet.

So verstanden hat vor dem geistigen Bewußtsein die Puppe so gut wie das Kind selber als das Symbol der Naivität zu gelten, in welchem der naive Geist sich vorläufig passiv empfindend wiederfindet und so ist das naive Spiel des Kindes mit der Puppe die Freiheit der natürlichen Selbstbestimmung. Aber auch nur der »natürlichen« Selbstbestimmung, welche als die noch von der Natur bedingten Selbstbestimmung noch nicht die wahre Freiheit zu heißen hat.

In dem Maße, worin das Symbol durch die bewußt erstrebte Aehnlichkeit mit dem von ihm bezeichneten Wesen seines Sinnes beraubt wird, mit anderen Worten: durch die Nachahmung das Zeichen sich mit dem Bezeichneten identifiziert, in demselben Maße wird sich die Freiheit der Selbstbestimmung eingeschränkt finden und die Puppe so als Spielzeug untauglich werden. Darum ist eben die angeblich »schöne« Puppe, hier also die täuschend menschenähnliche Puppe, für das Kind nicht die rechte Puppe, insoweit sie ja die Möglichkeit des Sinnes im voraus zu der Wirklichkeit der Sache verkehrt und so mit Recht die »verkehrte« Puppe zu heißen hat.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns denn auch, daß eine solche Puppe, mag sie das Kind vielleicht auf den ersten Anblick in Verwunderung oder gar Bewunderung setzen, es auf die Dauer sicherlich nicht befriedigen kann und es schließlich ganz und gar gleichgültig läßt: die Puppe hat gleichsam dem Kinde schon alles das im voraus gesagt, was es ihr zu sagen hätte und das Kind fühlt sich, sozusagen, um ein Recht betrogen, dessen sich die Puppe frecherweise angemaßt hat. Sie geht ihm wider den Sinn, es »findet« nichts in ihr.

Als Gegenstand des kindlichen Spieles ist die Puppe nicht, oder noch nicht, Erscheinung der Kunst, und die Freude, welche das spielende Kind an der Puppe erlebt, ist noch nicht ein rechtes ästhetisches Genießen, obwohl immerhin auch schon hier bedacht werden muß, daß die naive Freude des Kindes an dem Gefühle der Sinnverwandtschaft nicht ohne eigene Schönheit ist, die Schönheit der Naivität, oder die naive Schönheit.

Allein es ist nicht diese Schönheit, welche das naive Kind selber genießt und wie einerseits sein Spielen in der Selbstbestimmung schon die geistige Anlage offenbart, so gleicht dieses Spiel andererseits in seiner reinen Naivität dem des Tieres, welches darin zwar die Freiheit erlebt, jedoch noch nur als die ungestörte Behaglichkeit der natürlichen Willkür, die wiederum als die von der Natur bedingte Willkür keine wahre Freiheit ist.

Indessen, je nachdem sich in dem kindlichen, naiven, seiner selbst noch nicht bewußten Bewußtsein die Potentialität des Geistes, oder die sogenannte geistige Anlage, verwirklicht, je nachdem also das Kind sich zur geistigen Besinnung entwickelt, sein geistiger Gehalt sich vermehrt, sein Sinn sich vertieft, offenbart sich in seinem Spiel auch deutlicher der geistige Gehalt seiner Selbstbestimmung, die nunmehr als freiwillige Selbstbeherrschung oder Selbstverleugnung — und letzten Endes als Selbstvernichtung — zur Geltung kommt. So hebt sich, auf dem Wege der sich entwickelnden geistigen Besinnung, die natürliche Selbstbestimmung des Naiven zu und in der frei-»willigen« Selbstverleugnung auf, in der das Unbewußte als aufgehobenes Moment doch immer vorausgesetzt bleibt.

Auch in dem spielenden Kinde offenbart sich die Selbstverleugnung und namentlich das mit der Puppe spielende Mädchen verstellt sich gern und . . . natürlich zur Mutter.

In diesem Lichte läßt sich auch die Verstellung des Schauspielers betrachten, insoweit er nämlich als Künstler Kasus der unbewußten Genialität ist, und wie das ihre Puppe bemütternde Mädchen in diesem Symbol sich empfindend wiederfindet, so empfindet zunächst der sich »genial« verstellende Schauspieler sich selber an seinem zum Symbol vernichteten Ich. Wie denn auch bereits oben schon gesagt wurde, schaut der Schauspieler auf dem Wege der Empfindung zunächst sichselber in seinem Spiel mit sich selber.

So wichtig und anziehend eine weitere Vertiefung in das kindliche Spiel und dessen Entwicklung auch sein mag, so muß darauf doch hier verzichtet werden, um die Behandlung dieses Gegenstands auf das Maß zu beschränken, in welchem sie dem Verständnis des eigentlichen Puppenspiels im engeren Sinne förderlich sein kann. Denn schließlich handelt es sich dabei nicht um die Puppe als Spielzeug, sondern als Symbol darstellender Kunst, in der sie zwar als Symbol des Wesens mit der Spielpuppe ihre Verwandtschaft hat, sich aber zu einer ganz anderen Bedeutung als diese entwickelt.

Als Erscheinung der Kunst ist die Puppe schöne Erscheinung und, insofern sie für das entwickelte Bewußtsein gleichzeitig Symbol des Naiven ist, die Versinnlichung der naiven Schönheit. Auch als solche kann die Puppe Gegenstand des Spiels sein und ist es auch tatsächlich. Indem sie aber als Symbol ihren geistigen Gehalt um eine Qualität vermehrt, setzt die Erkennung derselben eine entsprechende Entwicklung des erkennenden Bewußtseins voraus, mit anderen Worten: die Puppe wird »bedeutungsvoller«, sie gewinnt eine Bedeutung auch für das über die Naivität hinaus entwickelte Bewußtsein.

In dieser Betrachtungsweise machen sich nun Physiognomie, Körperbau, und — allenfalls — Bekleidung als Elemente der Nachahmung in höherem Grade geltend, nämlich so, daß sie in ihrer Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten gleichzeitig die plastische Versinnlichung der geistigen Schönheit bedeuten. Der Künstler, der die Puppe als Symbol seiner Kunst hervorbringt, bringt darin sowohl eigene Empfindung des Naiven, als die Naivität eigener Empfindung zum plastischen Ausdruck und so wird denn hiermit die Puppe Erscheinung der plastischen Kunst, in welcher sie zunächst wiederum als das Symbol des naiven Wesens hervorgebracht und erkannt wird.

An der Puppe als Symbol der Kunst findet das entwickelte Bewußtsein seine ästhetische Freude, indem und insoweit es darin sich wiederfindet als das Unbewußte, Unschuldige, Einfältige und Naive, welches im Bewußten als aufgehobenes Moment immer vorausgesetzt bleibt und seine Geltung bewahrt. Was die naive Kindlichkeit in der Wesensähnlichkeit des Spielzeugs als Sinnverwandtschaft spielend ahnt, das erkennt das entwickelte Bewußtsein in der Sinnreichheit des Kunstsymbols als eigene naive Schönheit, als schöne Naivität. Eben weil und insofern das Bewußtsein sich über die Naivität hinaus entwickelt hat, ist es imstande, die Naivität als Schönheit zu erkennen. Das Naive selber ist sich eigener Schönheit aber nicht bewußt. So ist die Schönheit der Natur, der Unschuld, der Einfalt und der Kindlichkeit als die unbewußte Schönheit die naive Schönheit, die schöne Naivität.

Hiermit soll nun aber nicht gesagt sein, daß die Puppe als Kunstsymbol des naiven Wesens eben deshalb notwendigerweise auch das Bild des naiven Wesens, zunächst also das Bild des Kindes wäre. Freilich wird für das sich zur Mutter verstellende Mädchen »naturgemäß« das Bild des Kindes die rechte Gestalt der Puppe sein, abgesehen von der Frage, ob oder inweiweit sich hierin das Symbol die Aehnlichkeit angemaßt hat. Denn wie die Puppe als das Bild des Kindes das Mädchen zur Mutter ver-

stellt, so macht umgekehrt die freiwillige Verstellung des Kindes zur Mutter die Puppe zum Bild des Kindes. In dem Maße, worin das spielende Kind sich »natürlich« zur Mutter bestimmt, mag ihm die Wesensähnlichkeit seiner Puppe gleichgültig oder doch nebensächlich werden. So läßt sich denn dieses Spiel als ein eigentümliches Hin und Her, eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt betrachten, in der diese beiden einander gegenseitig bestimmen, und so ist denn auch das Spielen des Kindes gleichzeitig ein »Gespielt-Werden«, eine aktive Passivität, sowohl als eine passive Aktivität, oder, um es kurz zu sagen: Das Spiel ist ein Verhältnis.

Dem entwickelten Bewußtsein jedoch, das eigene vorauszusetzende, aber aufgehobene Naivität als den Sinn des Kunstsymbols zu erkennen fähig ist, kann es je nach dem Maße, worin es sich dieser eigenen Naivität bewußt ist, verhältnismäßig einerlei sein, in oder an welchem Bilde es diese Naivität erkennt, eben weil und insoweit sich in ihm die Naivität zum Begriff und als Begriff entwickelt, und es kann letzten Endes überhaupt aller und jeder Wahrnehmung, sei es der Sache, des Bildes, oder gar des Symbols, entraten. Uebrigens kommt es nicht soweit in dem rechten Kunstgenießen, welches ja das empfindende Wahrnehmen und das wahrnehmende Empfinden voraussetzt. Allein über das kindliche Spielen hebt es sich so weit hinaus, daß es vermöge und nach dem Maße des Selbstbewußtseins imstande ist, die Naivität auch an dem Bilde des bewußten Wesens zu erkennen, und es so als Symbol des Naiven zu verstehen. In dieser Beziehung nun, das heißt also: als Bild des bewußten Wesens, das dem entwickelten Bewußtsein als Symbol des Naiven erscheint, erscheint die Puppe dem Zuschauer sofort und von vornherein als das Kunstwerk und hierin unterscheidet sie sich scharf von dem Schauspieler, der in seiner bloßen Erscheinung dem Zuschauer vorläufig als Kunstwerk nicht erkennbar ist. Gleichzeitig also, wenn der Schauspieler in seiner Erscheinung als Bild des Wesens der Puppe gleichkommt, tritt der Moment ein, von dem an er sich wesentlich von ihr unterscheidet. Denn eben weil er als Mensch in dem von ihm dargestellten menschlichen Bilde das Vermögen besitzt, die allgemeine Menschlichkeit allseitig und vollständig an seinem Symbol erscheinen zu lassen, ist dessen Potentialität des Sinnes eine verhältnismäßig allseitige, die — wenn es gut gehen soll — sich auch ebenso allseitig verwirklicht.

Da aber die Puppe sozusagen auf die Naivität eingestellt ist, ist die Potentialität ihres Sinnes einseitig auf das Naive beschränkt und wird die Verwirklichung dieses Sinnes irgendwie auf die Verwirklichung der

Naivität herauskommen, auch und erst recht da, wo sie als Bild des bewußten Wesens erscheint.

Je nach dem Maße, worin sich die Puppe die Wesensähnlichkeit anmaßt, ist sie behaftet mit der Unerkennbarkeit als Kunstwerk, die dem Schauspieler zu eigen ist und muß sie so eine Potentialität des Sinnes vortäuschen, die sie zu verwirklichen nicht imstande ist. Darum wirkt eine solche Puppe je nach dem Grade ihrer Wesensähnlichkeit auf die Dauer enttäuschend: sie verspricht mehr, als sie halten kann. Dies findet sein Analogon bei der Spielpuppe, die ja ebenfalls durch ihre allzu große Wesensähnlichkeit das Kind auf die Dauer nicht zu fesseln und zu befriedigen vermag.

Bei dem Schauspieler dagegen findet eben das Umgekehrte statt, indem er, je nach dem Maße, worin er auf die Aehnlichkeit verzichtet und sich zur Puppe macht, eine einseitig beschränkte Potentialität des Sinnes vorschützt, die zu seinen bewußt zustande kommenden theatralischen Leistungen im Widerspruch stehen muß. Denn einerseits wird er darin als bewußtes Wesen weit über die Naivität der unbewußten Puppe hinaussteigen, andererseits aber wird es ihm nicht gelingen, die vollkommene Naivität zu verwirklichen, die nur dem Unbewußten zu eigen ist.

Hier fängt schon das Gebiet sich zu markieren an, auf dem sich die Puppe ihre Vorzüglichkeit nicht von dem Schauspieler streitig machen läßt: es ist das Gebiet der schönen Naivität, der naiven Schönheit. Denn wie der Schauspieler als bewußtes Wesen bewußterweise mit seinem freiwillig zum Symbol vernichteten Ich spielt, muß er sich verstellen, das heißt, verleugnen und beherrschen in seiner Darstellung des wirklichen Wesens, auch und vor allem da, wo es sich um die schöne Naivität dieses Wesens handelt, wenn anders seine Kunst nicht zu einem Werk des blinden Zufalls werden soll. Denn wo und insoweit der Schauspieler die Selbstbeherrschung verliert, muß er in seinem Spiel herabsinken zu der nur natürlichen Selbstbestimmung des zum Bewußtsein noch nicht, oder nur halbwegs erwachten Kindes, oder sogar noch tiefer, bis zu der besinnungslosen Leidenschaft, in welcher er dauernd »außer sich« ist.

Als Symbol der dramatischen Darstellung entfernt sich die Puppe erst recht weit vom Schauspieler, so sehr sie eben als solches sich diesem zu nähern, ja, ihm gleichzukommen scheinen mag. Denn in der Tat hat es allen Anschein, als ob die Puppe in ihrem Gebärdenspiel nicht länger nur als das allgemeine Bild des von ihr bezeichneten menschlichen Wesens, sondern auch und vor allem als das besondere Bild des Schauspielers fungieren wolle, mit anderen Worten, als ob sie dem Schauspieler ins

Handwerk pfusche, indem sie ihm so getreu wie möglich nachahme. In der Tat hat das Gebärdenspiel der Puppe eine deutliche und ganz logische Tendenz in dieser Richtung, jedoch ihre gelegentliche Aehnlichkeit mit dem Schauspieler ist im Grunde nichts als eine zufällige Notwendigkeit, die zunächst aus dem Umstande hervorgeht, daß das durch die praktische Erfahrung belehrte Bewußtsein des Zuschauers, der in dem Schauspieler als dem sich zum Symbol entwickelnden Bilde des Wesens, das menschliche Wesen selber vorauszusetzen sich angewöhnt hat, unbewußt und jedenfalls unwillkürlich, das Nämliche tut in Ansehung der Puppe, welche sich als Symbol des Wesens zu dessen Bild entwickelt. Mit anderen Worten: die z u f ä l l i g e Erinnerung des Zuschauers an den Schauspieler führt mit N o t w e n d i g k e i t zur Verkennung der Puppe, wobei einerseits von ihr verlangt oder erwartet wird, was sie nicht und nimmer zu leisten vermag, andererseits ihren wirklichen Leistungen eine Bedeutung beigemessen wird, über die sie weit hinauszusteigen imstande und naturgemäß bestimmt sind.

Diese falsche Interpretation der Puppe als Kunstsymbol hat einerseits zu einer auf die Spitze getriebenen Vervollkommnung des Bewegungsmechanismus geführt, die in der vollständigen Automatisierung des Puppenspiels dessen vermeintlichen Zweck und tatsächlichen Untergang erreicht hat, andererseits dagegen ist sie Ursache geworden, daß das Puppentheater als eine verkleinerte Menschenbühne angesehen und betrieben wird, welche denn im günstigsten Fall nur eine mehr oder weniger witzige Parodierung der menschlichen Schauspielerei darzustellen fähig ist.

Umgekehrt aber muß diese Verwechslung der Symbole, auf die es hier ja schließlich herauskommt, nicht ohne Einfluß auf den Schauspieler bleiben, der nun in der Puppe eine Rivalin erblickt, an der er gewisse Vorzüge zu erkennen und zu beneiden nicht umhin kann, und der er darin den Rang abzulaufen oder nur gleichzukommen immer vergeblich bestrebt sein wird. In diesen vergeblichen Versuchen aber muß er seine Leistungen entweder gewaltsam und mutwillig auf die verhältnismäßige Einseitigkeit des leblosen und empfindungslosen Mechanismus beschränken, und so sich selber und seine Kunst beeinträchtigen und herabwürdigen in einer Weise, die sich nicht rechtfertigen läßt. Oder aber er muß darin eine Anmaßung des für ihn Unerreichbaren verraten, die ihn zum Gegenstand der Lächerlichkeit und des Spottes machen muß.

Auch in ihren Bewegungen, Gebärden und Handlungen entwickelt sich die Puppe vom Symbol des wirklichen, das heißt: wirkenden, handelnden Wesens, zu dessen Bild vermöge der Nachahmung und erscheint auch

hierin sofort und von vornherein als das Kunstwerk. Es mag dabei gleichgültig sein, durch welche Mittel der Technik diese Bewegungen zustande kommen: die der Puppe angemessene Aehnlichkeit mit der Gestalt des von ihr bezeichneten menschlichen Wesens bedingt schon »von selbst«, das heißt: auf ganz natürliche Weise, eine Aehnlichkeit der dieser Gestalt angemessenen Haltungen und Bewegungen, welche sich in entsprechendem Maße vermehren, je nachdem die Puppe in ihrem Bau und der Fügung der beweglichen Teile der menschlichen Gestalt gleichkommt.

Wie weit diese letztere Aehnlichkeit gehen kann oder gehen soll, tut hier wiederum nichts zur Sache: die unbewegliche Puppe ist noch nicht das rechte Symbol des »wirklichen« Wesens und die vollständig und vollkommen sich bewegende Puppe ist dieses Symbol nicht mehr.

Weil und insofern die rechte Puppe Instrument des Spiels ist, einerlei ob ihr darin die aktive oder die passive Rolle zufällt, ist ihr die Bewegung angemessen und maßt sie sich deren an. Denn das rechte Spiel als die freie Selbstbestimmung oder die sich selbst bestimmende und beschränkende Freiheit läßt sich eben nicht in der starren Unbeweglichkeit verwirklichen, sondern setzt geradezu die Bewegung »naturgemäß« voraus. Diese Selbstverständlichkeit der Bewegung unterscheidet, nebenbei gesagt, die Puppe von der Statue und es ließe sich sagen, daß die unbewegliche Puppe eine Statue wäre, wie die bewegliche Statue eine Puppe.

Ist nun hiermit begriffen, daß die rechte Puppe sich bewegen, oder bewegt werden muß, auch als Spielzeug des Kindes, so will hiermit aber noch nicht gesagt sein, wie weit sie in dieser Beweglichkeit gehen soll: von dem Augenblicke an, da das Kind seine Puppe nur erst tragen kann, ist sie ihm, sei es denn ein recht »passives«, Instrument des Spiels und die Theaterpuppe, welche sich etwa vollkommen »selbständig« bewegen sollte, kann es noch sein für den verhältnismäßig passiven Zuschauer. Anders gesagt: das Kind, das die absolut unbewegliche Puppe nur betrachten, passiv betrachten kann, spielt noch nicht recht, der Zuschauer im Theater, der den Akteur als Symbol seiner Kunst wahrnimmt, spielt eigentlich nicht recht mehr. Vielmehr schaut er, auch gewissermaßen passiv, einem aktiven Spiel zu, an dem er doch wiederum nicht ohne weiteres unbeteiligt bleibt. Denn auch hier handelt es sich, wie beim kindlichen Spiel mit der Puppe, um ein Verhältnis, eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, die sich gegenseitig bestimmen.

Uebrigens ist es klar, daß die Aktivität der sich bewegenden Puppe insoweit doch wiederum eine passive zu nennen ist, als ihre Bewegungen durch eine fremde äußerliche Kraft regiert werden müssen, vermöge deren ihre Aehnlichkeit mit den Bewegungen des bezeichneten »wirklichen« Wesens zustande kommt. Denn auch hier hat sich auf dem Wege der Nachahmung die Potentialität des Sinnes zu verwirklichen, damit das Symbol, als welches jetzt im engeren Sinne die Bewegung zu fassen ist, erkennbar sei.

MORAL UND MORALEN.

VON

ERNST v. ASTER (GIESSEN).

Der Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Moral, an der Existenz ewiger und schlechthin gültiger Vorstellungen von Gut und Böse, Recht und Unrecht, ist der Beginn der philosophischen Ethik. Und von jeher hat man diesen Zweifel zunächst begründet mit der unleugbaren Tatsache der Verschiedenheit der sittlichen Begriffe von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit. Wie kann es eine allgemeingültige Moral geben, wenn Menschenfresserei bei den einen eine geheiligte Sitte und bei den andern der Gipfel der Abscheulichkeit ist, wenn Christus die Feindesliebe und Sokrates lehrt, man solle dem Freund Gutes und dem Feind Uebles tun, wenn für Locke der Diebstahl und für Proudhon das Eigentum ein Verbrechen ist, wenn uns eine Weltreise durch Raum und Zeit eine Fülle verschiedenartiger mit dem dicksten Mantel der Moralität umkleideter Regelungen der Sexualverhältnisse zeigt.

Man sucht das Gewicht der Tatsache zu entkräften, indem man Sitte und Sittlichkeit voneinander scheidet, das Urteil über Sitte und Glauben von dem moralischen Urteil über Tat und Handlung trennt. Der Inquisitor, der den Ketzer verbrennen läßt, handelt aus seinem Glauben, der nicht dem unsrigen entspricht, aber er handelt im Sinn und Rahmen dieses Glaubens nach bestem Wissen und Gewissen, also moralisch einwandfrei für uns wie für seine Zeitgenossen. Der Quäker, der den Kriegsdienst verweigert und der Patriot, der alle Interessen denen des Vaterlandes unterordnet, sie stehen unter einem verschiedenen Glauben und einer anderen Sitte, aber moralisch betrachtet stehen ihre Handlungen für jeden, der nur sie und nicht den dahinter stehenden Glauben betrachtet, auf gleicher Höhe: sie fordern die gleiche moralische Achtung

als Handlungen, in denen die Kraft des Gewissens und der Ueberzeugung den Egoismus, die Feigheit und die Bequemlichkeit überwindet.

Aber diese Argumentation übersieht dreierlei. Erstens, daß hinter jenen »Glaubenssätzen« und Sittenregeln ja selbst moralische Wertungen stecken, nicht ein moralisch indifferentes Fürwahrhalten und nicht willkürliche Festsetzungen, wie die, daß rechts oder links ausgewichen werden soll. Der Patriot setzt eben im Vaterland einen letzten höchsten moralischen Wert an, den der Quäker in seiner Alleingeltung bestreitet, er stellt als moralische Forderung auf, daß der Mensch in erster Linie Bürger und Soldat auf dem Posten sei, auf den ihn das Interesse des Staates stellt; der Gläubige des Mittelalters sieht das Gute im blinden Gehorsam gegen Gott und Vermessenheit in dem autonomen Gewissen, das sich zum Richter über das Gebot aufwirft, dem gegenüber es nur Gehorsam geben darf. Nur wenn er gewaltsam abstrahiert von diesen seinen Grundwertungen, k a n n er dazu gelangen, dem Vertreter der andern Seite zuzugestehen, daß er nicht böse oder schlecht sei, sondern aus beklagenswertem Irrtum heraus handle, aber dieser Irrtum ist dann eben ein moralischer, kein intellektueller Irrtum. Und es bleibt fraglich, es setzt im tiefsten Grunde eine Anleihe bei einem fremden Standpunkt voraus, wenn er auch nur soweit geht. Denn zweitens: Die Unterscheidung von Sitte und Sittlichkeit, wie sie hier gemeint ist, die Beziehung des moralischen Werts einer menschlichen Handlung rein auf die Gewissenhaftigkeit und ehrliche Ueberzeugung des Täters ist selbst der Ausdruck eines ganz bestimmten moralischen Standpunkts, der uns geläufig und als theoretische Ueberzeugung (wenn auch keineswegs stets in der Praxis) fast selbstverständlich ist, aber keineswegs allen Völkern und Zeiten gilt. Ich erinnere an die Sage von Oedipus: daß Oedipus u n w i s s e n t l i c h seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, mindert nicht den moralischen Abscheu und hebt nicht den Fluch, den das Verbrechen auf ihn lädt in den Augen der frühen Griechen. Er hat die heiligen Gesetze der Natur übertreten, er ist der Verbrecher, den man aus der menschlichen Gesellschaft ausstößt, daß er es ohne Wissen und Willen tat, ändert nichts daran. Wollten wir unsere Wertung, für die Oedipus unglücklich, aber nicht schuldig ist, für die »richtige«, jene altgriechische für »falsch« erklären, so wäre diese Behauptung natürlich genau so unbeweisbar, wie die gegenteilige. Endlich drittens: es ist keineswegs richtig, daß die Differenzen im moralischen Urteil sich nur auf allgemeine Regeln, Gesetze, Güter beziehen und allgemeiner Uebereinstimmung Platz machen, wenn es sich um die Beurteilung der Gesinnung und ihr entspringenden ein-

zelnen Tat handelt. Im Gegenteil: es ist eine alltägliche Erfahrung, daß dieselbe Handlung von einem als kühn gelobt, vom andern als unbesonnen getadelt wird, daß dem einen Gutherzigkeit, was dem andern Weichlichkeit heißt, dem einen als Charakterfestigkeit, was dem andern als Prinzipienreiterei erscheint. Kühn und unbesonnen, gutherzig und weichlich — es sind nicht verschiedene Handlungsweisen, die wir mit diesen Worten bezeichnen, sondern dieselbe Handlung und Gesinnung, nach Motiv, Absicht, Gefühlseinschlag, Verlauf, nur für den Betrachter mit dem entgegengesetzten Wertakzent versehen. Der Ton ist es, der hier die Musik macht. Und eben dieser Ton weist Nuancen nicht nur von Volk zu Volk — wie das was wir »Sitte« nennen — sondern von Individuum zu Individuum auf.

Wechsel und Verschiedenheit der moralischen Wertungen und Wertprinzipien sind unbestreitbar, bei dem Mangel eines entscheidenden Kriteriums für »Wahrheit« und »Irrtum« auf dem Gebiet des moralischen Urteils schwebt die Behauptung, die jede moralische Wertung in sich schließt, daß sie richtig und jede entgegengesetzte unrichtig sei, in der Luft. Danach erscheint die allgemeingültige Moral als Illusion. Auch die beliebte Parallele mit dem Wahrheitsbegriff hilft nicht weiter: der Satz, daß es keine allgemeingültige Wahrheit gibt, beansprucht selbst, allgemeingültig wahr zu sein, hebt sich also selbst auf und setzt die Existenz der einen Wahrheit voraus, die er leugnet; der Satz dagegen, daß es keine allgemeingültigen sittlichen Werte gibt, ist oder impliziert nicht selbst eine sittliche Wertung. Folgt nun aber aus alledem, daß das moralische Werturteil lediglich individuelle oder nationale Geschmacksache und Gegenstand einer psychologisch-historischen Betrachtung sein kann? Daß es keine Ethik gibt, die mehr ist oder sein kann, als eine ethnologische Tatsachensammlung?

Es gibt eine dritte Möglichkeit. Sie besteht darin, daß es nicht eine allgemeingültige und einzig richtige Moral, aber auch nicht nur erfahrungsmäßig feststellbare unbegrenzt variable, vom Zufall geschichtlicher Entwicklung, vom Klima, vom individuellen und Volkscharakter abhängige Sitten, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen gibt, jede von in sich geschlossenem Typus, in der Wurzel von den andern verschieden, innerhalb jeder daher Sätze von immanenter Wahrheit, während zwischen diesen Moralen selbst die Entscheidung nur dem subjektiven Gefühl möglich ist, genauer gesagt: man zwischen diesen Moralen nur wählen, nicht entscheiden kann. Angenommen es ist so, dann wäre es Aufgabe einer philosophischen Ethik, die Gesamtheit

dieser möglichen Moralen festzustellen und aus ihren Prinzipien zu entwickeln. Eine weitere Frage wäre es dann, ob und wie diese Moralen untereinander zusammenhängen, ob ein Weg von einer zur andern hinüberführt, eine vielleicht notwendige Entwicklung; oder ob etwa im ganzen der menschlichen Kulturentwicklung die eine die notwendige Ergänzung der Einseitigkeit der andern bildet.

Liest man die Polemik der Romantiker, etwa Schleiermachers, gegen die Kantische Ethik, so spürt man einen unüberbrückbaren und unausgleichbaren Gegensatz. Schleiermacher spricht von der kalten Jury, die da mit der Selbstprüfung aller unserer Handlungen nach dem Gesetzbuch des kategorischen Imperativs in der Vernunft etabliert wird und die jedes sich regende Gefühl, jeder lebendige Drang erst passieren muß, ehe sie zur Tat werden dürfen. Man merkt, wie ihm diese Moral, die nur das Pflichtbewußtsein als moralisches Motiv gelten läßt, als eine Ertötung des Menschen vorkommt, jede Handlung aus lebendigem Gefühl steht ihm höher, ist ihm wertvoller. Daß Liebe aus unserem Tun spricht, hebt uns in die Sphäre des Moralischen — für Kant nimmt der an sich Kalte und Unempfindliche, der »aus Pflicht« wohltut und hilft, eine weit höhere Stufe ein, als derjenige, dessen Handlung unmittelbar aus überströmendem warmem Mitgefühl quillt.

Der Gegensatz ist heute so unausgeglichen wie vor hundert Jahren. Er begegnet uns wieder überall da, wo das »Recht« der Liebe sich der »Pflicht« der Treue oder das »Recht« der Persönlichkeit den »Pflichten« der Pietät etwa entgegenstellt, wenn auch hier getaucht in die Sprache revolutionärer Auflehnung gegen eine traditionelle Moral. Der Gegensatz ist nicht zur Entscheidung zu bringen durch eine saubere Abgrenzung, eine Grenzbestimmung dieser Pflichten und jener Rechte, ein Urteil der Vernunft, sondern nur dadurch, daß an irgendeinem Punkt der Wille sich auf die eine oder andere Seite stellt, denn es handelt sich hier nicht um einen Konflikt von »Rechten« oder »Pflichten« innerhalb derselben Moral, sondern um den Konflikt zweier Moralen, so oft auch die Größen zweiter Ordnung in der Geschichte der Ethik, die Verfasser aller der zweibändigen Systeme der Ethik und der Moralphilosophie im 19. und 18. Jahrhundert, in England und in Deutschland, sich bemüht haben, diese Quadratur des Zirkels aufzulösen oder das Unvergleichbare auf einen Generalnenner zu bringen. Sie erfanden zu diesem Zweck den Begriff der »Pflichten gegen sich selbst«, d. h. man griff, wie immer in solchen Fällen zu dem logischen Kunstgriff der Fiktion, die »Pflichten gegen sich selbst« sind fingierte Pflichten. Wo die »romantische« Ethik — zu deren

Vertretern namentlich auch Nietzsche zu zählen wäre — konsequent durchgeführt wird, kennt sie den Begriff der Pflicht überhaupt nicht (»Pflicht — findest du nicht, daß das Wort gleichsam sticht«? fragt Hilde Wangel), sondern ersetzt ihn durch einen andern Begriff moralischer Bindung, etwa durch den der »Bestimmung«, tritt sie in religiöser Form auf der »Berufung«, meidet sie metaphysische wie religiöse Anlehnung, so stellt sich wie bei Nietzsche der Begriff des »Werkes« (in typischer Entgegensetzung zugleich gegen den der Sphäre der »Pflichtmoral« entstammenden Begriff der »Arbeit«) ein: der »Schaffende« trachtete nicht nach seinem »Glücke«, sondern nach seinem »Werke«, das so als höchste moralische Forderung über ihm, seinem Begehren und Wünschen, wie den »Pflichten« einer zu überwindenden, traditionellen Moral steht.

Die beiden Formen der Moral, die hier nicht analysiert oder gar definiert, sondern nur angedeutet werden sollten, sind uns modernen Menschen und unserem Empfinden nicht fremd. Auch wer noch so sehr in der Denk- und Empfindungsweise der einen derselben lebt, kann sich dem Eindruck der andern nicht ganz entziehen und unser Handeln im Einzelfall ist oft genug ein Kompromiß, das vor uns selbst und den andern halb in der Sprache der einen, halb in der der andern Moral begründet wird. (Ein solches praktisches Kompromiß, das sich halb der einen, halb der andern Denkweise bedient, ist natürlich etwas ganz anderes, als ein theoretischer Ausgleich, wie er oben als unmöglich bezeichnet wurde.) Aber auch da, wo uns eine Weise moralischen Denkens und Fühlens entgegentritt, die scheinbar durch eine ganze Welt von der uns beherrschenden getrennt ist, finden wir doch bei genauerer Betrachtung in uns Anklänge, eine Möglichkeit gleichartigen Empfindens und damit eine Möglichkeit des Verständnisses. Wäre es nicht so, dann freilich würde die Ethik an einem bestimmten Punkt mindestens eine nur historisch beschreibende Disziplin und die Geschichte der Moral ein Museum.

Ich erwähnte flüchtig die Oedipusgeschichte. Vor einem modernen Gericht würde Oedipus angesichts der Unkenntnis, in der er sich über seine Abstammung befand, von der Anklage der Blutschande, und wenn er Notwehr nachzuweisen imstande ist, auch von der des Mordes — das Verbrechen des »Vatermordes« gibt es ja charakteristischerweise im modernen Gesetzbuch nicht — freigesprochen werden. Trotzdem würden wir unzweifelhaft einen gewissen Schauder vor ihm und seiner Tat empfinden, und vor allem würde ein moderner Oedipus vor sich selbst eines solchen Entsetzens sich nicht entschlagen können. Wir verstehen, wenn die Tat als — vielleicht sagen wir nicht »Verbrechen«, aber »Frevel« erlebt und

wer dieses Empfindens bar ist, als ein Entarteter empfunden wird. Wir empfinden so, auch wenn wir Freuds Psychoanalyse durchstudiert und aus ihr manches über die psychologische Entstehung unseres Erschreckens gelernt haben, und obgleich sich über dieses Empfinden, das einstmals die ganze Welt der moralischen Institutionen, Reaktionen und Begriffe beherrschte, längst andre moralische Schichten gelegt haben.

»Böse« erscheint auf dem Standpunkt dieser Moral, was den Banden der bestehenden Blutsgemeinschaft widerspricht. Orestes, der seine Mutter getötet hat, wird von den Furien verfolgt, nicht Klytämnestra, die den Gatten, der ihr nicht blutverwandt war, erschlug. Ein Verbrechen des Mordes, des Diebstahls im eigentlichen Sinn gibt es nicht, denn nicht die Tötung als solche, sondern die Tötung des Blutsverwandten ist es, der die »Strafe«, d. h. genauer die Verfehmung, die Ausstoßung mit Notwendigkeit folgt. Zugleich erscheint das »Gute« oder »Böse« auf dieser moralischen Stufe nicht als Gebot und Verbot — es hat keinen Sinn, den Vatermord zu verbieten, wie wir den Mord oder Diebstahl verbieten, nicht das Verbot, sondern das Blut selbst, die in das Empfinden, das mich noch mit bestimmten Andern identifiziert, übergegangene Hemmung wehrt dem »Verbrechen«. Erst mit dem Erwachen des individuellen Selbstbewußtseins, das das Ich als Individuum auch von der Gemeinschaft abtrennt, wird der große Schritt möglich und notwendig, den das alte Testament in den Gesetzestafeln des Moses symbolisiert, der Schritt, der der Moral die Form des festen Gebotes, der Gebots- und Verbotsformel gibt, die eben als Formel auch mit Bewußtsein gelehrt und angenommen und damit in ihrer verpflichtenden Kraft auf beliebige Menschen unverändert übertragen werden kann. Daß diese Gebote an die höchste Macht, in deren Hand sich der Mensch fühlt, an die Macht der Götter sich knüpfen, ist ohne weiteres verständlich: es vollzieht sich damit jene Verknüpfung von Moral und Religion, die der Moral die religiöse Sanktion und den Göttern die moralische Färbung, als Schöpfer oder mindestens Hüter der Gesetze gibt. Böse wird die Uebertretung des Gesetzes, der Ungehorsam, mit dem sich eben damit jetzt erst die Vorstellung des Absichtlichen oder wenigstens Bewußten verbindet, zugleich gewinnt der Begriff der »Strafe« seinen eigentlichen Sinn, nämlich der Strafe als Vergeltung — eben jener Begriff der Strafe, den unsere heutige moralische Denk- und Empfindungsweise als ihr nicht kongruent auszustoßen begonnen hat, ohne ihn doch schon ganz überwinden zu können. Hat die religiöse Fassung der Moral und die moralische der Religion sich vollständig durchgesetzt, so wandelt sich der widernatürliche Frevel, dessen Folge die für den Men-

schen auf der Stufe des reinen Gemeinschaftswesens mit dem Tode gleichbedeutende Ausstoßung ist, in die »Sünde« gegen Gott, deren Folge die für den echt religiösen Menschen gleichfalls eine Lebensunmöglichkeit in sich schließende Entfernung von Gott ist.

Sprechen wir von einer »Stufe« des moralischen Bewußtseins, auf der das Böse jene Form des Frevels gegen eine Naturgemeinschaft annimmt, so ist doch davor zu warnen, hier nichts als eine »primitive Entwicklungsstufe« zu erblicken, liegt doch überhaupt gerade in diesem Zusammenhang, der alle höchsten Werte uns in Fluß und Gegensätzlichkeit zeigt, die Frage nahe, ob, was wir Entwicklung mit dem Nebensinn des Aufsteigens zu Wertvollerem nennen, nicht bloße Komplikation ist. Der moderne Patriotismus zeigt uns, wie stark noch jenes ursprüngliche Empfinden in uns sein kann, er versucht es (noch stärker natürlich die moderne Rassenpredigt) zum entscheidenden Faktor der Moral zu machen, allerdings kombiniert mit einer, aus anderer Quelle stammender, auf den Staat bezogenen Pflichtmoral. Man weiß, wie sehr aus dem heutigen Kampf der Nationen das Element der »Ritterlichkeit« verschwunden ist, der Feind ist nicht mehr der Gegner, den man achtet, mit dem irgendeine gemeinsame moralische Sphäre verbindet, er ist nur noch der »Feind«, der Schädling und damit schließlich der moralische »Böse«. Historisch ist das eine mittelbare Folge der Ersetzung des Berufssoldaten durch das »Volk in Waffen«, d. h. die Einbeziehung des gesamten Volkes in die aktive Kampfeinstellung zwingt zu dieser Wandlung, in der Wohl und Wehe der eigenen Volksgemeinschaft zum obersten moralischen Maßstab wird.

Man kennt die zwei entgegengesetzten Theorien über die Entstehung der Begriffe »gut« und »böse«, d. h. also der moralischen Wertprädikate, mit denen wir Menschen belegen. — Nach der einen, die im englischen Utilitarismus am klarsten zum Ausdruck gekommen ist, ist das »Böse« ursprünglich das Schädliche, Gefährliche, Feindliche, das Gute das Nützliche, Hilfebringende, Freundliche. Der Mensch, der mit Furcht und auf der Suche nach hilfreichen Mächten der Natur, dem Wetter, der Tierwelt, schließlich den Mitmenschen gegenübersteht, diese ganze Welt in feindliche und freundliche Gewalten einteilt, schafft die erste Wertung, die am Anfang des Begriffsgegensatzes »gut« und »böse« steht Nach der anderen Theorie, die sich an den Namen Nietzsches knüpft, ist der »Gute« ursprünglich der »Vornehme«, dem die natürliche Unterwerfung und Verehrung des Geringen, des Gemeinen, des Schlichten oder »Schlechten« gilt; nicht die Furcht vor den Gefahren der Natur, denen die Gefahren der Menschenwelt eingeordnet werden, sondern Verehrung und

Unterwerfung des Schwachen unter den Starken im natürlichen Machtkampf der Menschen — welche Verehrung dann freilich in den giftigen Haß des Schwachen gegen den Starken umschlagen kann, in die Aechtung des Starken und Mächtigen als »böse« — steht am Anfang der moralischen Wertung.

Welche dieser beiden genetischen Theorien hat recht? Auch hier ist zweifellos nicht mit einem Entweder-Oder, sondern mit einem Sowohl-als-auch zu antworten. Das Charakteristische aller moralischen Wertungen, aller Verwendungen der Worte gut und schlecht, gut und böse ist gerade, daß diese beiden Wurzeln irgendwie mitsprechen, bald die eine, bald die andere mehr dominierend. Wir hassen, wir verachten und wir fürchten das Böse und das Schlechte — denn auch das »Schlechte« ist eben durch die Verschmelzung mit dem »Bösen« im Nietzscheschen Sinn keineswegs mehr nur das geringwertig-gleichgültige »Schlichte«, wie niemand besser weiß, als Nietzsche selbst (der Mann wird »böse«, das Weib — »schlecht«) und wir ehren und achten das Gute ebenso, wie wir es im tiefsten Grunde als freundliche und verbündete Macht empfinden, was nicht ausschließt, daß diese Achtung auch dem Gegner gilt, d. h. dem jetzt, im Augenblick auf der Gegenseite Stehenden, nicht aber dem »Feind« im prägnanten Sinn des Wortes, dem »Erbfeind«. Genauer: indem wir den Gegner, den wir bekämpfen und der uns bekämpft, zum »bösen Feind« machen, übertragen wir auf ihn zugleich die Wertungen, die aus jener andern Wurzel stammen und die ihnen entsprechenden Gefühle.

Es ist hier nun der Ort, auf das zu Anfang Gesagte noch einmal zurückzugreifen und es genauer zu bestimmen. Es gibt, wurde gesagt, nicht eine allgemeingültige Moral, aber auch nicht unbegrenzt viele und variable, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen. Aber, müssen wir hinzufügen, rein finden wir diese Moralen nie in der Wirklichkeit, es sei denn im frühesten Anfang, in primitiven, unkomplizierten Zuständen, oder in einzelnen Menschen, die selbst von moralischen Ueberlegungen, also von der Ethik herkommen und nun, beherrscht von der Idee einer dieser Moralen sie in die Wirklichkeit zu übertragen versuchen — von ihren Zeitgenossen teils als Helden (die das Leben der Hoheit der Idee opfern) bewundert, teils als Narren (die über die Idee die Wirklichkeit vergessen) verlacht. Die wirklich geltende Moral, der wirkliche Gebrauch moralischer Termini beruht stets auf einem Gemisch, ist daher stets inkonsequent und uneinheitlich. Es ist daher auch unmöglich, die moralischen Grundbegriffe oder den Begriff der Moral selbst anders als historisch zu definieren.

Es gibt nicht die Moral, es gibt nur Moralen, aber es gibt auch nicht einmal einen Begriff der Moral, der das diesen verschiedenen Moralen »Gemeinsame« heraushöbe und enthielte. Was haben die bösen Geister, vor denen der Neger sich fürchtet, mit dem Verbrecher, den der moderne Kulturstaat einsperren oder hinrichten läßt, »gemeinsam«? Nichts. Aber in unserer Stellung dem »Verbrecher« gegenüber, in dieser Stellung, die doch den Gesetzübertreter für uns erst zum »Verbrecher« macht, liegt etwas, das historisch zurückweist auf die Stellung des Naturmenschen dem »bösen« Geist gegenüber und eben weil wir das empfinden, nennen wir jene Geister im Sinn der sie Fürchtenden »böse«. Was hat die innere Hemmung, die den Menschen als Glied einer Blutsgemeinschaft von der Blutschande zurückhält »gemeinsam« mit dem Pflichtgefühl des treuen Beamten oder dem Bewußtsein der Berufung im religiösen Sinn oder dem Bewußtsein des ungeborenen Werkes, das mich fordert? Nichts, was sich objektiv angeben ließe. Aber wir erkennen ein Analoges in alledem, eine analoge Bindung in verschiedenen historischen Zusammenhängen, d. h. wir erkennen, daß die eine dieser Bindungen an die Stelle der andern treten kann und tatsächlich getreten ist und wir empfinden, daß mit unserem heutigen Pflichtgefühl usf. sich immer noch etwas mischt, das von jenen andern Formen der Bindung herrührt und in den Worten, mit denen wir sie bezeichnen, seinen adäquateren Ausdruck fände.

Damit können wir nun auch die Anfangsthese mit einem gewissen Recht scheinbar umdrehen und sagen: es »gibt« nicht Moralen, sondern nur die Moral, d. h. den einen Strom des nach immer wechselnden Richtungen weisenden, in ständiger Wandlung begriffenen »moralischen« Empfindens. Daß an seinem Ende das steht, was wir heute sprachgebräuchlich »Moral« nennen, dieser in bestimmter Weise in das Ganze unseres individuellen und sozialen Lebens hineinverwobene Inbegriff von Wertungen, Geboten und Gütertafeln, gibt uns das Recht, diesen Namen auf jenen ganzen kontinuierlich sich wandelnden und verzweigenden Strom, den wir durch Prähistorie und Historie verfolgen können und dessen einzelne Stadien Spuren in unserem heutigen Denken und Empfinden hinterlassen haben, zu übertragen. Die einzelnen »Moralen«, von denen ich sprach, deren es eine begrenzte Anzahl gibt, sind die reinen, in sich widerspruchslosen, auf einheitlichem Prinzip beruhenden, von einer einheitlichen Denk- und Fühlweise durchzogenen »Moralen«. Sie sind nur in Ausnahmefällen rein verwirklicht, im historischen und psychischen Geschehen verwirklicht, aber die tatsächliche Wirklichkeit kann nur von ihnen aus, im Hinblick auf sie verstanden werden, denn sie ist stets der

Weg von einer dieser Moralen zur anderen, ein mehr oder minder kompliziert gestaltetes Zwischenstadium. Mit der Religion, um dies noch hinzuzufügen, steht es nicht anders als mit der Moral, es gibt nicht eine gültige oder wahre Religion, sondern es gibt den einen Strom der religiösen Entwicklung in seinen Windungen und wachsenden Verzweigungen und es gibt d i e möglichen Religionen. Diese Religionen sind ideelle Gebilde und keineswegs identisch mit den historischen Religionen des Judentums, Christentums usw., die vielmehr selbst historische Lebewesen mit der diesen eigenen fließenden Struktur und begrifflichen Unfaßbarkeit sind. Das Beispiel der Religion kann zugleich einen Hinweis zum Verständnis der Art und Weise bieten, wie frühere Formen des religiösen Glaubens in uns fortexistieren: in uns allen leben mehr oder minder Spuren eines »Aberglaubens« neben und außer dem offiziellen Glauben, solcher Aberglaube ist das psychische Rudiment früherer Glaubensformen. Und auch in der Moral gibt es jederzeit etwas, das dem Aberglauben entspricht, wie anderseits auch in der Moral wie in der Religion das derzeit herrschende Gewebe von Wertungen, Forderungen, Glaubenssätzen, Tendenzen des Handelns und Fühlens teils wirklich lebendig erlebt, teils aber nur widerstandslos als geltend angenommen wird. Die Existenzweise der jeweils geltenden Moral und Religion steht in der Mitte zwischen lebendiger und »offizieller« Existenz.

Es wurde schon die Bedeutung gestreift, die die Verselbständigung des Individuums, seine innere Loslösung von dem Verband der »Gemeinschaft« (die eben damit anfängt, zur »Gesellschaft« zu werden) für die Entwicklungsgeschichte der Moral hat. Die Moral nimmt damit imperativische Form an. Zugleich beginnt ein weiteres einzutreten: Indem alle Güter mindestens mittelbar auf das individuelle Leben bezogen werden, wird dies individuelle Leben selbst zum höchsten aller Güter und der M o r d, die absichtliche Tötung eines Menschen, zum schwersten, »unsühnbaren« oder nicht wieder gut zu machenden Verbrechen. In der Geschichte von Kain und Abel ist gerade diese Unsühnbarkeit symbolisiert. Und an die Spitze der Vergeltungsstrafen tritt der Satz: wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden.

Die Buntheit des Lebens und die Vielfältigkeit der Lebensbedürfnisse zerbricht überall die Starrheit der Begriffe — auch der moralischen — und führt zur Anpassung und Wandlung. So läßt sich auch die unbedingte Aechtung der absichtlichen Tötung, der »Mord« (in dem Begriff des Mordes ist diese Aechtung natürlich eingeschlossen, »Mord« kann nur als die m o r a l i s c h z u v e r u r t e i l e n d e Tötung eines Men-

schen definiert werden, für denjenigen, der den Krieg verurteilt, ist die Tötung des Feindes im Krieg eo ipso ein Mord) als größtes Verbrechen nicht unter allen Umständen aufrecht erhalten. Gerade jene spezifisch religiös gefärbte Moral, deren Entstehung mit der Loslösung des Individuums aus der ausschließlichen Beherrschung derselben durch die Gemeinschaft zusammenhängt, die also die Unantastbarkeit des individuellen Lebens in ihre Grundsätze aufnehmen muß, sieht sich auf der anderen Seite dazu geführt, das Verbrechen gegen die »Seele« (deren schärfere Trennung vom Körper wieder mit dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit und damit mit der Individualisierung der Person zusammenhängt) schwerer zu nehmen, als das gegen den »Leib«. Sie schafft dann den Begriff eines »Mordes« an der Seele, der verabscheuungswürdiger ist, als der Mord des Körpers. Eigentlich eine Metapher, eine Fiktion, aber eine solche, die den Sinn hat, den moralischen Abscheu vor dem Mord auf gewisse seelische Beeinflussungen zu übertragen. Und wenn die Inquisition den verurteilten Ketzer dem Arm des weltlichen Gerichtes übergab mit der Weisung, ihn »ohne Vergießen seines Blutes zu bestrafen«, so lag in dieser schamhaften Verhüllung des Scheiterhaufens zugleich die Fiktion, als sei eben das Verbrennen des Ketzers kein »Blutvergießen«, kein Töten in dem moralisch düstern Sinn jenes Wortes. Es gibt Handlanger und Schöpfer auf dem Gebiet der Religion wie der Moral. Die Schöpfer sind die »Erfinder der neuen Werte« und die Religionsstifter, die Handlanger die Theologen und Juristen, wie die Mehrzahl der philosophierenden Ethiker. Diese Handlanger sind es, die jene Begriffsstützen und -krücken schaffen, mit denen man ein brechendes Gebäude zu halten sucht.

Man kann eine Reihe von Moralen charakterisieren und unterscheiden durch ihre Bestimmung des höchsten Verbrechens. Ein charakteristischer Zug der Ethik des Kapitalismus ist es, daß der Diebstahl, die Verletzung des Eigentums an diese Stelle rückt. (Daß in diesem Fall die Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse das Primäre ist, das auch die Rangordnung der Werte und die Fassung der moralischen Gebote bestimmt, ist klar. Ich lasse es hier dahingestellt, wieweit auch die Auflösung des ursprünglichen Gemeinschaftsdaseins und die damit notwendig werdende moralische Umwertung letzlich auf eine Aenderung der Wirtschaft zurückgeht — die Möglichkeit einer solchen Verursachung besteht durchaus.) Stehen »Leben« und »Mord« im Mittelpunkt des moralischen Interesses, so fügen sich natürlicherweise die »Pflichten« der Hilfsbereitschaft, der Barmherzigkeit an, die wir dem »Nächsten« schulden,

als positives Gegenstück der moralisch verpönten Schädigung an Leib und Leben. Das Recht auf Eigentum und Besitz knüpft sich an die notwendige Bedingung, wohlzutun und mitzuteilen, das Almosen ist nicht eine freiwillige Tat des Mitleids und der Menschenfreundlichkeit, nicht ein Verdienst, sondern ein Gebot, die hilfreiche Tat den Armen gegenüber wird im Grunde das Mittel, durch das der Reiche erst jenes »Recht« auf sein Eigentum, oder genauer die Erlaubnis, es zu genießen erwirbt, denn streng genommen gibt es kein Recht auf Eigentum, das schließlich zum »anvertrauten Gut« wird. »Eigentum« und »Diebstahl« dagegen an die Spitze der moralischen Weltordnung gestellt, ergibt den aus der Geschichte der Ethik der Neuzeit wohlbekannten Versuch, das Recht auf Leben auf das Recht auf Eigentum zurückzuführen — der eigene unversehrte Leib ist das erste und ursprüngliche, sozusagen das angeborene Eigentum des Menschen — damit also auch gewissermaßen den Mord als Diebstahl, als Eingriff in die Eigentumssphäre zu fassen. An die Stelle der Pflicht der Mildtätigkeit und des Almosengebens aber tritt die Pflicht der Arbeit, durch die man sich den Lebensunterhalt, das zum Leben nötige Eigentum, erwirbt: das Recht auf Leben selbst wird damit erst erworben, angeboren sind nur die Kräfte, die diesen Erwerb ermöglichen. Dort mußte der Arme existieren, damit der Reiche sich das Recht erkaufen kann, seinen Besitz zu haben und zu genießen, hier muß der Reiche existieren, damit er dem Armen die Arbeit geben kann, durch die sich der Arme das Recht auf Leben erkauft. Die Pflicht der Arbeit, die Bindung des Eigentums selbst an die Arbeit (Eigentum ist »geronnene« Arbeit) dient dann freilich in dem wirtschaftlichen Emanzipationskampf der Besitzlosen selbst als moralische Waffe gegen die Eigentumsmoral, wie sie früher dem Kapitalismus als Waffe gegen den Feudalismus und das feudale Eigentum gedient hatte (nur das »arbeitende«, d. h. das zinstragende »Eigentum«, also das Kapital ist moralisch zu Recht bestehendes Eigentum). In der Paradoxie »Eigentum und Diebstahl« sucht der Sozialismus seine auf die Zerstörung des kapitalistischen Systems gerichtete Moral noch selbst in die Begriffe und die Sprache dieser Moral zu fassen, die eben damit natürlich zur dialektischen Selbstaufhebung geführt wird.

Dem Versuch der Grotius oder Locke, den Körper als Ureigentum und den Mord als Diebstahl zu fassen reiht sich als nicht minder merkwürdiges Kuriosum in der Geschichte der Ethik der Versuch eines Clarke und Wollaston an, als Kernpunkt des Mordes und des Diebstahls eine — Lüge nachzuweisen, auf der eigentlich die moralische Verwerflichkeit jener Verbrechen beruhen soll. Wer einen Menschen tötet, handelt so, als ob

er Herr über Leben und Tod wäre, er handelt gegen sein besseres Wissen, das ihm sagt, daß er Tote nicht wieder lebendig machen kann, er handelt aus einer Lüge heraus. Der Gedankengang mutet uns einigermaßen bizarr an, als Spiel mit Begriffen, aber er ist nur eine pedantische Konstruktion im Rahmen einer moralischen Gesamtauffassung, der die Lüge in irgendeiner Form d a s moralisch Verwerfliche ist. Diese Moral ist uns auch sonst nicht unbekannt, sie kehrt in mancherlei Einkleidungen namentlich seit der Reformation wieder und ihr ist insbesondere auch Kants (dessen Kampf gegen die Notlüge und für die unbedingte Geltung des Gebots »Du sollst nicht lügen« keine Zufälligkeit ist) Ethik des kategorischen Imperativs zuzurechnen. Der kategorische Imperativ fordert letztlich nur eins: daß man sein Wollen und Handeln im Einzelfall streng im Einklang halte mit dem, was m a n s e l b s t allgemein will, der andernfalls entstehende Widerspruch zwischen Denken und Handeln ist im Grunde das Wesen der Lüge. Wenn wir anderen wohltun und helfen sollen, so ist es, weil wir selbst nicht umhin können, in bestimmten Lebenslagen den Beistand der anderen zu wünschen, selbst diesen Wunsch haben und den der anderen negieren, heißt jenen Widerspruch begehen, den wir objektiv als Aufhebung der Wahrheit, subjektiv als Lüge empfinden müssen.

Im Grunde ist diese Wahrhaftigkeitsmoral nur die letzte Konsequenz der Gesinnungsmoral, d. h. der Beziehung des sittlichen Werts und Unwerts menschlicher Handlungen ausschließlich auf die »Gesinnung« des Handelnden unter völliger Abstraktion von dem tatsächlichen Erfolg, den Wirkungen der Handlung. Daß diese Gesinnungsmoral weder selbstverständlich ist, noch auch nur tatsächlich zu allen Zeiten gegolten hat, braucht nach früher Gesagtem kaum besonders betont zu werden. Es handelt sich in ihr wiederum um eine bestimmte moralische Auffassungsform, eine bestimmte Moral, die mit einer bestimmten religiösen Fassung des Moralischen verbunden zu sein pflegt — diejenige »Gesinnung«, die zuerst spezifisch moralisch lobenswert ist, scheint mir eben die des Gehorsams gegen das göttliche Gebot zu sein — und auch an eine solche Verknüpfung mit der Religion gebunden bleibt: ich kann nur dann die Gesinnung zum einzig Maßgebenden und mich selbst gegen den Erfolg gleichgültig machen, wenn ich diesen Erfolg »Gott anheimstelle«, in bezug auf ihn der göttlichen Weltregierung vertraue. Aus diesem Grunde wird die Gesinnungsmoral immer wieder durchkreuzt von dem Verantwortlichkeitsgefühl für Wirkung und Erfolg und der »Verantwortlichkeitsmoral«, die Max Weber daher der Gesinnungsmoral mit Recht gegen-

überstellt. Einen ziemlich reinen Fall der Verantwortlichkeitsmoral stellt der Machiavellismus dar, und es ist kein Zufall, daß der Machiavellismus gerade die Pflicht der Wahrhaftigkeit für den Staatsmann am wenigsten anerkennt, ebenso wie der bekannte Grundsatz, daß »der Zweck die Mittel heilige« hauptsächlich der moralischen Rechtfertigung der Lüge — als Mittel für den hier allein maßgebenden Erfolg — dient. Andererseits ist es leicht verständlich, daß wenn wir die Handlung ausschließlich als Ausdruck der Gesinnung (die eben damit weit über die bloße »Absicht« hinausgreift, in der immer das Schwergewicht auf das Ziel der Handlung, nicht auf den Handelnden fällt) werten, die erste Forderung immer die der Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit dieses Ausdrucks sein wird.

Schließlich: Die Begriffe des Lebens und des Eigentums (des »Mordes« und des »Diebstahls«) machen charakteristische Wandlungen durch. Ueber den Wert des physischen hebt sich der des seelischen, in anderen Zusammenhängen auch der des bürgerlichen Lebens, der »Ehre«, des Rufes. Aus dem Recht auf das Eigentum wird das Recht auf den Arbeitsertrag. Ein gleich interessantes Schauspiel bieten die Wandlungen des Wahrhaftigkeitsideals von der einfachen Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit gegen den andern bis zur feineren und schwierigen Kunst der vollen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, zur Ueberwindung jedes Selbstbetrugs.

Die vorstehenden Ausführungen wollen nichts weiter sein, als eine flüchtige Skizze. Sie umreißen eine Fragestellung, was sie weiter geben, sind nur prinziplos aufgegriffene Beispiele der Richtungen, in denen sich diese Fragestellung fruchtbar erweisen könnte. Obgleich auf Polemik im Rahmen dieser Andeutungen verzichtet wurde, wird der grundsätzliche Gegensatz, in dem sich mein Ausgangspunkt zu bestimmten anderen Auffassungen (etwa einer phänomenologischen Grundlegung der Ethik) befindet, nicht verborgen geblieben sein. Eine nähere Ausführung müßte natürlich ausgehend von der Analyse der gegebenen Tatsachen, der uns geläufigen moralischen Wertungen, Gebote, Begriffe, zunächst im Prinzip zu gewinnen suchen, von dem aus wir die Gesamtheit der möglichen »Moralen« zusammenfassend begreifen könnten.

LOGOS UND PSYCHE.

EIN SYNTHETISCHER VERSUCH.

VON

BRUNO BAUCH (JENA).

Eine ganze Philosophengeneration hat einen nicht unerheblichen Teil ihrer Arbeit darauf verwandt, die Psychologie gegen die Philosophie auf deren verschiedenen Gebieten: Logik, Ethik, Aesthetik usw. scharf abzugrenzen. Diese Arbeit darf gewiß nicht unterschätzt werden. Sie ist nicht vergeblich gewesen, und nichts wäre verhängnisvoller, als ein Versuch, sie wieder rückgängig zu machen oder sie auch nur zu vernachlässigen. Das würde sich, wenn vielleicht auch nicht so schwer, wie dereinst die Vernachlässigung der Leistungen der Nachfolger Kants, so doch immerhin bitter genug rächen.

Allein so verdienstvoll die Arbeit der Abgrenzung gewesen ist und bleiben wird, sowenig kann und darf sie doch als eine völlige Ablösung aufgefaßt werden. Eine Psychologie, die ihre Selbständigkeit in solcher Ablösung sähe, würde sich selbst nicht verstehen. Ja, auch nur um sich selbst zu verstehen, wäre sie auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie nicht minder angewiesen, wie jede andere selbständige Wissenschaft, die sich selbst verstehen will. Im Gegenteil, sie wäre sehr viel mehr als jede andere Wissenschaft auf diesen Zusammenhang angewiesen, weil solche Selbstverständigung zu ihrer eigenen Aufgabe sehr viel mehr selber gehört, als zu der irgendeiner anderen selbständigen Wissenschaft außer der Philosophie selbst.

Zwar sind Ablösungsbestrebungen angesichts der naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie offen in die Erscheinung getreten. Aber man hat sehr richtig gesehen, daß die naturwissenschaftlich verfahrende Psychologie noch nicht *die* Psychologie ist, und daß jene, gerade weil sie doch *auch Psychologie* ist, auch von *der* Psychologie

ebensowenig abgelöst werden kann, wie diese von der Philosophie. Diese Einsicht ist schon bei dem Denker besonders lebendig, der gewiß der naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie so starke Antriebe gegeben hat, wie kein anderer, bei Wilhelm Wundt. Und ich konnte selbst bei einer früheren Gelegenheit bereits bemerken, daß es eine recht lohnende, aber noch der Ausführung herrschende Aufgabe wäre, einmal zu untersuchen, wie sich seine — ebenso aber auch etwa diejenige Fechners und Lotzes — Leistung auf psychologischem Gebiete in den systematisch philosophischen Gesamtzusammenhang einfügen. Und wie verschieden gerichtet im einzelnen auch die Arbeiten auf psychologischem Gebiete späterer Denker und Forscher, wie etwa diejenigen Hugo Münsterbergs, Heinrich Maiers, Felix Krügers, Richard Hönigswalds, sein mögen, das dürfte für sie alle charakteristisch sein, daß sie sich selbst entweder zum Teil oder sogar ganz, bewußt als philosophische Arbeiten geben. Am stärksten ist dieses Bewußtsein gerade bei Hönigswald, und das ist darum besonders interessant und bedeutungsvoll, weil er sich wiederum am stärksten jener Vermengung von Psychologie und Philosophie entgegenstellt, die als Psychologismus mit Recht in der Abgrenzung beider Gebiete bekämpft worden ist. Gerade an seinen denkpsychologischen Untersuchungen muß deutlich werden, daß man, ohne dem Psychologismus zu verfallen, auf den Zusammenhang beider Gebiete bedacht sein kann.

Wenn wir diesen hier nun ebenfalls in bestimmter Weise herausarbeiten wollen, so ist das, wie zunächst der Titel dieser Untersuchung nahelegen könnte, nicht in dem engen Sinne gemeint, daß etwa die selbst im engsten, vielleicht gar bloß formalen Sinne gefaßte Logik mit der Psychologie in Verbindung gebracht werden solle. Das Wort »Logos« nehme ich in seinem ursprünglichen umfassend philosophischen Sinne, für den ich gerade die Leser dieser Zeitschrift wohl nur an deren Titel zu erinnern brauche. Und wie sie »die Vernunft in der Kultur suchen« will und sich bewußt ist, daß dieses nicht möglich ist, ohne die Voraussetzung des Logos »außer- oder innerhalb des Lebens«, so steht auch dieser Untersuchung der »Logos« in dieser umfassenden Bedeutung selbst, und in ebenso umfassender Bedeutung steht ihr als das Leben die »Psyche«, die man nicht etwa allein dem Experimente zu unterwerfen vermag.

»Tatsachen beweisen.« — Wer hätte in seinem Leben wohl noch nie dieses Wort gehört, wer hätte es noch nie selber ausgesprochen? Wer möchte sich nicht durch Tatsachen überzeugen lassen? Unser ganzes Leben ist durch eine tiefe Gläubigkeit an das Tatsächliche und seine über-

zeugende Kraft charakterisiert. Von solcher Gläubigkeit aber ist nicht allein das Leben des Alltags, sondern in weitem Umfange auch die Wissenschaft beherrscht. Nur die Philosophie bleibt bei solcher Gläubigkeit nicht stehen. Und doch kann das nicht heißen, daß sie den Tatsachen einfach den Glauben versage oder die Tatsachen als Tatsachen leugne. Das ist gerade ihr von so vielfältiger Einfalt mißverstandener dialektischer Zug, daß sie bei der Gläubigkeit an die Tatsachen nicht stehen bleibt und doch ihnen nicht einfach den Glauben versagt. Und gerade indem sie sich nicht bei dem beruhigt, was Nietzsche einmal als »fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche« bezeichnet, kann sie sich über jene bloße Gläubigkeit erheben, ohne den Glauben an die Tatsachen zu zerstören, sondern kann ihn gerade in seinem Sinn und seiner Bedeutung verstehen. Indem sie ihn so erst gründet, verwandelt sie ihn zugleich in die Ueberzeugung, daß Tatsachen nicht bloß tatsächlich überzeugen, was nicht nötig wäre, weil das ja selbst tatsächlicher Glaube ist, sondern auch überzeugen dürfen. Ohne diese philosophische Besinnung bleibt alles Verhalten zu den Tatsachen, nicht allein im täglichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft, dogmatisch.

In dem Dogma, daß Tatsachen »beweisen« und »überzeugen«, liegt zugleich noch der andere Glaube, daß Tatsachen eine Sinnbestimmtheit an sich tragen. Ja, dieses ist eigentlich gar kein anderer Glaube, sondern gerade die Gläubigkeit an die Tatsachen und ihre überzeugende Kraft, nur nach Seiten ihres eigenen Sinnes angesehen. Dieses ihres Sinnes ist sich nur jene Gläubigkeit zunächst nicht bewußt, weder im täglichen Leben, noch in der Wissenschaft. Auf diesen ihren eigenen Sinn aufmerksam gemacht, würde sie ihn zunächst sogar geradezu mißverstehen. Sie würde meinen, das solle bedeuten, daß die Tatsachen als solche schon vernünftig in der Bedeutung des Sinnvollen wären. Davon könnte in Wahrheit allerdings nicht die Rede sein. Sinnbestimmt ist noch nicht dasselbe, wie sinnvoll. Aber in dem tiefen Sinne, in dem Goethe davon spricht, »daß alles Tatsächliche schon Theorie ist«, kann jener Gläubigkeit selbst ihr Sinn aufgewiesen werden. Sie selbst ist dazu freilich noch nicht imstande; sie ist es weder im täglichen Leben, noch auch in der Wissenschaft, solange diese sich eben selbst bloß gläubig verhält, an die überzeugende Kraft der Tatsachen bloß glaubt, ohne sich davon prüfend zu überzeugen.

Es ist darum schon ein philosophischer Schritt des Bewußtseins, wenn es darauf achtet, daß schon in der »Beweis«-Kraft, in dem »Ueberzeugen«-Können der Tatsachen deren Sinnbestimmtheit liegt und vorausgesetzt

ist. Zu dem Sinn des Beweisens und Ueberzeugens — und ein Sinn liegt in allem Beweisen und Ueberzeugen —, gehört, daß das, was beweisen und überzeugen kann, irgendwie sinnbestimmt ist, mag es auch noch nicht, wie Beweis und Ueberzeugung selbst, sinnvoll sein. Aber es könnte zu Sinnvollem nicht führen, wenn es selbst nicht schon sinnbestimmt wäre. Achten wir im täglichen Leben und selbst in der Wissenschaft, solange diese dogmatisch bleibt, auch nicht einmal auf diese mit ihrer Gläubigkeit an das Tatsächliche untrennbar verbundene Voraussetzung dieser Gläubigkeit, so nimmt die Philosophie diese Voraussetzung nicht einfach als Voraussetzung hin, sondern prüft sie auf ihre eigenen Voraussetzungen, als auf ihr Recht, ihren Wert, ihren Grund.

Wieder wäre es verfehlt, diese Prüfung als ein Zerstören der Voraussetzung der einfachen Gläubigkeit auszugeben, wie es verfehlt war, zu meinen, sie sei auf die Zerstörung dieser Gläubigkeit gerichtet. Auch hier handelt es sich um die Verwandlung bloßen Glaubens in Ueberzeugung und die Möglichkeit solcher Verwandlung. Freilich ist solche Verwandlung bloßer Gläubigkeit in Ueberzeugung nur möglich auf dem Wege kritischer Fragestellung. Diese ist die Brücke von der einen zur anderen, ein Schwebezustand des Bewußtseins zwischen zwei Entscheidungen, einer ungesicherten und einer gesicherten, in der es zunächst auch unausgemacht bleibt, ob die Sicherung nach der positiven oder negativen Sicherheit ausschlägt. Descartes hatte das mit dem »judicium in suspenso tenere« bezeichnet. Und das gerade unterschied auch schon seinen Fragezweifel von aller Skepsis, daß er nicht in resignierender Verneinung endete, das »Nein« ebenso offen ließ, wie das »Ja«. Damit wird schon, wenigstens andeutungsweise, klar, daß auch die Frage, damit sie selbst nur als Frage Sinn haben kann, positive Sinnvoraussetzungen machen muß, die zu leugnen selbst ein Kennzeichen des Dogmatismus wäre, als welcher sich darum zuletzt aller Skeptizismus enthüllt. Mag das geschichtlich bei Descartes auch nur andeutungsweise zum Ausdruck kommen, so tritt die Positivität der Sinnvoraussetzung aller Frage doch um so schärfer hervor gerade in der im eminenten Sinne kritischen Fragestellung Kants, und damit auch der positive Sinn dessen, was er selbst als »Kritik« bezeichnet hat. Gewiß war es nicht ganz unverschuldet, daß er auch bloß als »Alleszermalmer« erschien. Und wenn sich noch heute vorwiegend negative Tendenzen, wie Fiktionalismus, Subjektivismus u. dgl. auf ihn berufen, so geschieht das gewiß nicht ohne allen historischen Grund. Aber wenn man seine Dialektik dabei gerade nach der negativen Seite ausdeutet, so verschließt man sich eben ihres positiven Sinnes, wie er selbst

schon gerade durch die kritische Fragestellung gefordert ist. Denn seine Kritik will ja nicht ein Niederreißen, sondern ein Aufbauen. Sie ist weltenweit von dem entfernt, was der vulgäre Sprachgebrauch so oft als Kritik bezeichnet. Dieser meint Zersetzung, Kant meint gerade »Gültigkeit und Wert«.

Die im eminenten philosophischen Sinne explizite und kritische Fragestellung kann uns aber zum Bewußtsein bringen, daß implizite jede Frage kritisch ist. Gewiß darf man dabei nicht gleich an Erkenntniskritik, die oft genug auch nur negativ verstanden wird, denken. Aber in einem umfassenden Sinne ist die Frage geradezu ein Urverhalten der Psyche, das sich auf alle Gebiete des Lebens erstreckt. Wir dürfen also, wenn wir von einem Urverhalten der Psyche sprechen, nicht etwa bloß an das unermüdliche Fragen der Kinder denken, in dem sich ein Wissen-Wollen bekundet. Es bekundet sich in allem Tun, in dem das Wissen selbst nur eine Teilsphäre darstellt. In allem Tun liegt nämlich auch die Frage nach einem Ziele, wenn freilich nicht in ausdrücklicher oder gar exakter Formung und Fassung. Aber alles Tun fragt nach einem Ziele. Gewiß ist diese Frage von dem, was man im engeren theoretischen Sinne als solche bezeichnet, verschieden. Aber bei aller spezifischen Differenz ist ihnen die Tendenz zu einem Ziele, einem τέλος, gemeinsam. Darin aber liegt weiter, daß der Logos als umfassendes τέλος auch eingehen kann in die Psyche als seine umfassende Stätte.

Es ist eines der absonderlichsten Mißverständnisse schon auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie gewesen — und es scheint noch immer nicht absterben zu wollen — daß der Idealismus auf einem anderen Wege zum Gehalte des Logos gelangen wolle, als auf dem, der durch die Psyche hindurchführt. Das hieße doch, auf theoretischem Gebiete, erkennen wollen, ohne daß Erkennen und ohne daß Wollen selbst der Sphäre der Psyche angehören sollten. Eine solche Sinnwidrigkeit liegt dem Idealismus fern. Nur vermeidet er, wie diese, so auch die andere Sinnwidrigkeit, die der gegen ihn gerichtete Einwand leicht begeht, Weg und Ziel zusammenfallen zu lassen. Er unterscheidet beide, aber er stellt zugleich die Unterscheidung in den Dienst der Erkenntnis ihrer wechselbezüglichen Unablösbarkeit als Glieder also einer unaufhebbaren Korrelation. Gerade so kann er auch im Logos die Bedingung aufweisen, auf Grund deren in der Psyche dem Erkennen-Wollen seine Bedeutung erwachsen kann. Für die Bedeutungs- und Sinnerfüllung im Erkennen aber ist als ihre Potentialität die Bedeutungs- und Sinnbestimmtheit im Denken selbst

schon vorausgesetzt. Darum also muß der Sinnbestimmtheit in der Psyche allein das sinnbestimmende Prinzip des Logos selbst schon zugrunde liegen. Er kann darum, sowenig er mit ihr zusammenfällt, doch auch nicht zusammenhangslos außer ihr, in ihr unerreichbaren jenseitigen Welten schweben. Schon damit die Psyche auf ihn und nach ihm sich im Erkennen richten kann, muß ihre Struktur durch ihn bestimmt sein. So allein kann auch jenem Glauben an die Tatsachen ein Sinn erwachsen, und zwar zunächst als Glauben an sich selbst als Tatsache.

Aber er kann ihm auch in einem umfassenderen Sinne als Glauben an die Tatsachen außer seiner eigenen Tatsächlichkeit allein vom Logos aus erwachsen. Denn diese Tatsachen gehören selbst zum Bereiche der Gegenständlichkeit, wenn auch die tatsächlichen Gegenstände nicht das Bereich des Gegenstandes überhaupt umspannen und ausfüllen. Es ist in der theoretischen Philosophie gerade das Problem des Gegenstandes, von dem aus sich das in seiner tiefsten Bedeutung erschließt, was wir vorhin schon kurzweg als die Sinnbestimmtheit der Tatsachen bezeichnet hatten. Was wir seit Lotze und Rickert als Unterschied und Verhältnis des Erkennens des Gegenstandes und des Gegenstandes des Erkennens bezeichnen, mag ja zunächst noch ganz dogmatisch hingenommen und nicht zum Problem gemacht werden. Aber auch wenn man einfach an das Erkennen des Gegenstandes und damit an den Gegenstand des Erkennens glaubt, glaubt man auch an eine Sinnbestimmtheit beider, ohne die man ja weder von dem einen noch von dem anderen sprechen könnte. Dieser bloße Glaube aber — und ihn hat als bloßen Glauben auch die Wissenschaft, solange sie nicht jenes Verhältnis zum Probleme macht — kann allein gerechtfertigt und aus dem Stadium bloßen Glaubens in das der Ueberzeugung überführt werden durch Einsicht in die transzendentale Konstituiertheit des Gegenstandes durch den Logos, in die Konstituiertheit des Gegenstandes durch konstitutive transzendentallogische Bedingungen, wie schon Kant gesagt hatte.

Wird nun in der theoretischen Philosophie das Verhältnis zum Problem gemacht, so wird dabei doch vom wirklichen Erkennen ausgegangen. Das heißt freilich auch gleich, daß gerade dieses wirkliche Erkennen selbst zum Problem gemacht wird. Dient es als wirkliches Erkennen auch als Ausgangspunkt der Fragestellung, so dient es zunächst eben doch nur als ein solcher Ausgangspunkt. Wir beruhigen uns nicht beim wirklichen Erkennen, weder soweit es Erkennen, noch soweit es wirklich ist, sondern fragen gerade nach beiden Hinsichten, wie es möglich ist.

Gerade diese Frage aber nach den Möglichkeitsbedingungen führt zur Aufdeckung einer grundlegenden Voraussetzung in der Psyche selbst. Die Psychologie mag das Seelenleben zergliedern, soweit sie immer wolle. Sie mag es auflösen in einen Wechsel von Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen, und diese isoliert betrachten und weiter zerlegen in Empfindungen als sogenannte psychische Elemente. Nur darf darüber nicht vergessen werden, daß diese Zerlegungen und Isolationen doch Abstraktionen sind, die in der wirklichen Psyche ohne Korresponsion bleiben. Wird das vergessen, dann wird auf das Gebiet der Psyche unbefugt und unberechtigt ein Atomismus angewandt, der nicht allein das wirkliche Erkennen, sondern auch schon das wirkliche Denken ganz undenkbar und erst recht ganz unverständlich machen müßte. Es bliebe in alle Wege ganz unerfindlich, wie es in der Psyche zum Denken und zum Erkennen wirklich kommen könnte. Das hatte schon Platon klar und scharf erkannt, als er bemerkte: »Schlimm wäre es doch, wenn, wie im hölzernen Pferde, sich viele Empfindungen befänden, ohne sich in eine Form der Auffassung zusammenzufügen, mag man es nun Seele oder wie sonst nennen.« Um das Wort »Psyche« also will auch schon Platon nicht streiten. Nur den vom Wort bezeichneten Sachverhalt will er aufdecken. Und auf ihn kommt in der Tat alles an.

Er wird aber an dem platonischen Gedanken schon zunächst nach zwei Seiten deutlich, nach einer negativen und nach einer positiven. Die »Seele« mag positiv sein, was immer sie will, sie kann, negativ gewendet, nicht ein regelloses Durcheinanderfluten dessen sein, was man später als psychische Elemente bezeichnet hat. Wenn also Kant gelegentlich von einem bloßen »Gewühl« von Empfindungen gesprochen hat, so ist das selbst eine bloße Abstraktion. Aber auch die sogenannten komplexen Gebilde würden, wiederum als solche isoliert gedacht, d. h. um wiederum mit Platon zu reden, »ohne sich in eine Form der Auffassung zu fügen«, Denken, wie Erkennen gänzlich unverständlich lassen. Daraus wird für die Möglichkeit beider nun die »Psyche oder wie man sie sonst nennen mag«, auch gleich nach der positiven Seite deutlich: Sie muß als eine Einheit über den Elementen und auch deren Komplexen stehen. Sie muß diese »zusammenfügen«, einen Zusammenhang zwischen ihnen allen darstellen. Wenn sonst nichts, dieser Zusammenhang, diese Einheit muß die »Psyche, oder wie man es sonst nennen mag«, sein. Gerade als das also wollen wir die Psyche verstehen [1]). Darum wird man jetzt die Psyche auch nicht

1) Vgl. dazu und zum Folgenden meine Schrift über »Die Idee« S. 242 ff., sowie besonders Richard Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, vor allem Abschnitt I u. IV.

im Sinne der alten Seelensubstanz mißverstehen. Denn Einheit und Zusammenhang bedeuten ja nicht ohne weiteres Substanz. Ganz abgesehen nun davon, daß die Substanz sich selbst als etwas anderes erweist, als sie im Gedanken der Seelensubstanz gemeint war, nämlich selbst als Beziehung und damit als transzendentallogische Gesetzlichkeit, wird gerade in der Einheit und im Zusammenhange selbst der Logos offenbar, und damit erschließt sich auch in gewissem Sinne schon die Beziehung von Psyche und Logos selbst.

Ich spreche jetzt mit Absicht selbst von der B e z i e h u n g von Logos und Psyche. Denn daß an dem Zusammenhange und der Einheit, die die Psyche darstellt, der Logos offenbar wird, das kann und soll nicht heißen, daß das, was wir psychisch nennen, auch schon das sei, was wir logisch nennen. Beziehung von Logos und Psyche bedeutet also nicht ohne weiteres Identität. Aber sie bedeutet auch nicht Heterogeneität und Abgelöstheit. Wenn wir also die Psyche selbst als Zusammenhang verstehen, so kann dieser Zusammenhang ebensowenig schon im engeren Sinne logischer Zusammenhang sein, wie die Psychologie schon Logik ist. Aber abgelöst von allem Logos und ihm gänzlich heterogen könnte die Psyche auch nicht unter logische Gesichtspunkte im engeren Sinne gerückt werden. Es könnte, zunächst im rein theoretischen Sinn, nicht zu dem kommen, was wir Denken nennen, es könnte noch weniger zu dem kommen, was wir Erkennen nennen. Denn auch schon das Denken, bloß als Denken, mag es richtig oder falsch sein, ist in seiner Richtigkeit, wie in seiner Falschheit auf die Wahrheit beziehbar, wie das Erkennen, als richtiges Denken, immer nach der Wahrheit selbst schon gerichtet, ihr gemäß ist.

Die Einheit und der Zusammenhang, als den sich die Psyche darstellt, ist jene Einheit des Ich, die Kant in einem seiner bekanntesten und am häufigsten zitierten Sätze dahin ausgesprochen hat: »Das ‚Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« Aber dieses ‚Ich denke' muß nicht nur alle meine Vorstellungen, sondern alle seelischen Inhalte begleiten können, damit sie eben überhaupt seelische Inhalte und auch m e i n e Inhalte sein können. Ohne das Ich also keine seelischen Inhalte, und ohne das Ich auch keine Einheit und kein Zusammenhang seelischer Inhalte, keine Psyche. Ebendarum aber ist das Ich selbst doch weder bloß seelischer Inhalt, noch auch selbst bloß Psyche. Hier gilt es nun sorgsam auf die Unterschiede und Verhältnisse bedacht zu sein. Wir sagten soeben: Die Einheit, als die die Psyche sich darstellt, ist die Einheit des Ich; und nun sagen wir: Das Ich ist nicht bloß Psyche. Wir müssen darum die Einheit des Ich und das Ich selbst unterscheiden. Aber wenn wir vom Ich

selbst als Einheit sprechen, müssen wir das Ich als Einheit von der Einheit des Ich unterscheiden. Kant hatte hinsichtlich der transzendentalen Apperzeption zwar kurz auch als von der Einheit des Ich, nicht, wie wir es hier tun, vom Ich als Einheit gesprochen. Trotzdem hatte er doch den hier gemeinten Unterschied erfaßt, als er vom »stehenden und bleibenden Ich« zum Unterschiede von der wechselnden Ich-Mannigfaltigkeit sprach. Das »Ich denke« muß ja auch nicht tatsächlich alle meine Vorstellungen begleiten. Das war ein Widersinn, den Schopenhauer erst Kant unterschob. Vielmehr muß es sie begleiten *können*. Darum erkannte Kant schon ganz richtig die transzendentale Apperzeption als das Gesetz, nach dem sich in mir selbst als Ich meine Vorstellungen eben als *meine* Vorstellungen zur Einheit fügen. Das heißt das Ich als Einheit ist das transzendentale Gesetz der Einheit des Ich oder der Allheit der Ich-Einheit. Es stellt sich in jeder Ichheit konkret dar. Darum ragt der Logos in die Psyche hinein und konstituiert diese selbst. Er ist also ebensowenig von ihr als einem Gegenstande bloß abstrahiert, wie er überhaupt ein Gegenstand ist. Er ist Subjekt im eminentesten Sinne, Subjekt, das niemals Objekt sein kann, also auch nicht, wie es das empirische Subjekt noch immer sein kann. Weder bloße Abstraktion noch Gegenstand ist das »stehende und bleibende Ich« als Subjekt im eminentesten Sinne Bedingung aller Subjektivität, wie aller Gegenständlichkeit, und eben darum macht es die Gegenständlichkeit für die Subjektivität faßbar und die Subjektivität durch die Objektivität bestimmbar und selbst sinnbestimmt.

Wenn wir von der Faßbarkeit der Objektivität für die Subjektivität und der Bestimmbarkeit der Subjektivität durch die Objektivität sprechen, so könnte es scheinen, als ob damit allein das theoretische Verhältnis bezeichnet sein sollte. Hinsichtlich der Psyche wäre dann nur die Region des Denkens und Erkennens umgriffen. Wir haben für unsere Untersuchung gewiß diese als selbst zunächst faßbarsten Anknüpfungsort gewählt. Aber es gilt doch sogleich zu bedenken, daß diese Regionen auch in der Psyche nicht isolierte und abgegrenzte Bezirke, sondern Glieder ihrer Einheit und ihres Zusammenhanges sind, die wir gewiß gesondert betrachten, aber nicht aus der Einheit und dem Zusammenhange, den die Psyche darstellt, herauslösen und abtrennen können. Ebenso gilt es zu bedenken, daß die theoretische Sinnbestimmtheit nicht die ganze Sinnbestimmtheit ist, wie der Logos in seiner theoretischen Bedeutung nicht der ganze Logos ist. Wir haben also hier in dem Verhältnis von Logos und Psyche nur eine Sphäre herausgehoben und sind uns bewußt,

daß das eben nur eine Sphäre ist, so daß das Verhältnis als Ganzes umfassender ist.

Freilich kann das selbst schon von der theoretischen Sphäre her deutlich werden, insofern diese ja selbst das Gegenstandsproblem in seiner Ganzheit umspannt und seine Lösung ihr die Konstituiertheit des Gegenstandes erschließt. Unter den tiefsten Gesichtspunkten auch schon des theoretischen Bereichs stellt sich darum nicht allein die Psyche, sondern das ganze Gebiet der Gegenstände, der wirklichen, wie der unwirklichen als durch den Logos konstituiert, von ihm bedingt, getragen und durchdrungen dar. Es ist darum in der Tat der höchste Sinn des Begreifens, das als solches selbst eine Angelegenheit der Psyche ist, eben, wie Goethe sagt, »zu begreifen, daß alles Tatsächliche Theorie« ist, wobei, wie ich selbst schon oft hervorgehoben habe, das Wort »Theorie« selber im Sinne des Logos steht. Danach erweist sich in seinem tiefsten Kern und Grunde alles Wirkliche überhaupt als sinnbedingt. Darauf kann ich nun in diesem Zusammenhange nicht ausführlich eingehen. Aber auf diese Sinnbestimmtheit des Wirklichen mußte hier wenigstens noch einmal hingewiesen werden, oder vielmehr auf die Grundlage dieser Sinnbestimmtheit, wie wir ja von dem Glauben an diese Sinnbestimmtheit schon ausgingen, um auch schon in jenem ersten Zusammenhange auf das Wort Goethes hinzuweisen. Und es ist in der Tat allein die Gegründetheit des Wirklichen im Logos, von der aus sich auch der zunächst auch noch in der Wissenschaft bewahrte Glaube rechtfertigen und zur wahrhaft wissenschaftlichen Ueberzeugung wandeln und befestigen kann.

Die Sinnbestimmtheit des Wirklichen ist freilich noch nicht Sinnwirklichkeit oder Wirklichkeit des Sinnes. Die Sinnbestimmtheit des Wirklichen aber ist auf jeden Fall Voraussetzung und Bedingung der Darstellung eines Sinnes im Wirklichen, der Sinnverwirklichung. Dabei muß es zunächst noch unausgemacht bleiben, ob diese Sinnverwirklichung überhaupt als Wirklichkeit eines Sinnes oder kurz als Sinnwirklichkeit angesprochen werden kann. Darüber gehen einstweilen die Ansichten der Denker noch auseinander. Selbst in dem Kreise, dem die Bearbeitung des Sinnproblems wohl am meisten zu verdanken hat, sind sie geteilt. So hat Richard Kroner gegen die Unterscheidung Rickerts zwischen dem Sinn und dem Wirklichen des historischen Gegenstandes und den Gedanken, daß der Sinn am Wirklichen »hafte«, aber nicht selbst wirklich sei, ausdrücklich Stellung genommen. Schon die Frage aber nach der Sinnverwirklichung wie der Sinnwirklichkeit greift ohne weiteres über die theoretische

Sphäre hinaus, und zwar nicht allein durch den in ihr liegenden Gedanken des »Wirkens«, sondern vor allem darum, weil der Gedanke des Sinnes umfassender und inhaltsreicher ist, als der des theoretischen Sinnes.

Ich sagte soeben, daß es zunächst unausgemacht bleiben muß, ob die Verwirklichung eines Sinnes auch schon Sinnwirklichkeit sei, so sicher es auch ist und sein muß, daß die Sinnbestimmtheit des Wirklichen noch nicht Sinnverwirklichung sein kann, gerade weil sie deren Möglichkeitsbedingung ist. Auch eignet ja die Sinnbestimmtheit allem Wirklichen, insofern es transzendentallogisch, kurz durch den Logos, konstituiert ist. Daß aber immer nur in einem verschwindend kleinen Teile des Wirklichen nun auch ein Sinn verwirklicht ist, liegt auf der Hand, auch wenn selbst dafür das Wirkliche in seiner Ganzheit sinnbestimmt sein muß. In dieser Beziehung dürfte wohl zwischen Rickert und Kroner und auch zwischen mir und diesen beiden Denkern kein Gegensatz bestehen. Ein eigenartiges Zusammentreffen aber ist es, daß fast gleichzeitig Kroner [1]) und ich [2]), wie es scheint, diametral entgegengesetzte Gedanken gerade über die Wirklichkeit des Sinnes ausgesprochen und an demselben Sinngebiete, dem der Kunst erläutert haben. Kroner schreibt (l. c.): »Zwar kann ich ein Gemälde auch als ein mit Farbe bestrichenes Stück Leinwand auffassen, aber dieses Stück Leinwand ist nicht das wirkliche Gemälde, von dem unter Umständen die Kunstgeschichte spricht. Die Leinwand wird nicht unwirklich, wenn sie in Stücke zerschnitten wird; wohl aber hört das Gemälde, wenn es als Sinngebilde zerstört wird, auf, zu existieren. Die Wirklichkeit des Gemäldes ist sinnhaft und unterscheidet sich von jeder nicht-sinnhaften; sie ist nicht identisch mit der sinnfreien Wirklichkeit. Der Sinn haftet nicht an dem sinnfreien, physisch Realen, sondern er hat eine eigene Art von Realität, die man als S i n n r e a l i t ä t oder S i n n w i r k l i c h k e i t bezeichnen kann.« Und unter Sinnwirklichkeit versteht Kroner »den wirklichen (gewirkten und wirkenden) Sinn«. Dabei erinnert er daran, daß »sprachlich diese Bedeutung des Wortes Wirklichkeit im Worte Werk anklingt« (l. c.). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Gedanken Kroners etwas ungemein Zwingendes haben.

Trotzdem ich selber gerade von diesem sprachlichen Zusammenhange ausgehe, scheine ich zu dem genau entgegengesetzten Ergebnis zu ge-

1) R i c h a r d K r o n e r , Geschichte und Philosophie, Logos XII, S. 126 f. (in dem zu Rickerts 60. Geburtstage, am 25. Mai 1923, als Festschrift erschienenen Logoshefte).

2) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit (das Vorwort wurde Ostern 1923 geschrieben) S. 14 f.

langen. Es sei mir erlaubt, die ganze in Betracht kommende Stelle — die Wichtigkeit der zwischen Kroner und mir bestehenden Antithetik, die einer Synthese fähig ist, für das hier zu behandelnde Problem wird sich sehr bald zeigen — wörtlich anzuführen: »Es mag paradox klingen, wenn man sagt, selbst das Kunstwerk besitzt gar keine eigentliche Wirklichkeit; um so paradoxer mag das klingen, als doch schon die Sprache Werk und Wirken und damit Werk und Wirklichkeit in die Sphäre desselben Seins verlegt. Und dennoch kann man das eigentliche Kunstwerk auch als eigentlich unwirklich bezeichnen. Wenn Schiller vom ‚schönen Schein' spricht, so schwebt ihm offenbar diese Einsicht vor. Mit dem ‚Schönen' mag es sich dabei verhalten, wie es wolle. Das soll uns hier nichts angehen und mag dem Aesthetiker überlassen bleiben. Was sich aber bei Schiller mit dem Worte ‚Schein' ankündigt, das ist für unseren Zusammenhang von Bedeutung. Wir nennen gewiß Kunstwerke, wie Michelangelos Mediceer-Gräber oder seine heilige Familie wirklich; und ebenso nennen wir Goethes Faust oder Beethovens Pastorale wirklich. Aber hier wird auch schon dem naiven Bewußtsein eine eigentümliche Schwierigkeit aufgehen. Wird es vor die Aufgabe gestellt, die Wirklichkeit dieser Kunstwerke aufzuweisen, so mag ihm das bei der bildenden Kunst noch leicht zu fallen scheinen. Es mag für die Beispiele Michelangelos darauf hinweisen, daß sie ja beide in Florenz wirklich existieren, das eine in San Lorenzo, das andere in den Uffizien von Florenz. Aber wo in aller Welt existiert Goethes Faust? Etwa in dem gedruckten Exemplare, das ich gerade besitze? Gibt es aber dann nicht so viele Faust-Werke von Goethe, als es gedruckte Exemplare gibt? Oder existiert er nur in den jeweiligen Aufführungen und gibt es dann so viele Faust-Werke von Goethe, als es Aufführungen gibt, und ist er nicht mehr wirklich, wenn er gerade nicht aufgeführt wird? Und was ist dann in jeder Aufführung wirklich? Nur immer der jeweilige Auftritt, oder gar nur der jeweils gesprochene Satz oder gar nur das jeweilige Wort, das verklingt, nachdem die anderen verklungen sind, oder das Ganze? Und alle diese Fragen lassen sich in analoger Weise bis auf die einzelnen gedruckten oder gespielten Noten von Beethovens Pastorale wiederholen. Aber gerade für den Sachverhalt, auf den es hier ankommt, liegen die Dinge auf dem Gebiete der bildenden Künste nicht anders, als auf dem der Dichtkunst und Musik. Wirklich im eigentlichen Sinne sind nur die kalten, toten Marmormassen der Skulpturen, die Farben, die Leinwand, der Rahmen der Bilder, die gedruckten oder geschriebenen Noten oder gespielten oder gesungenen Töne. Aber alle diese Wirklichkeiten sind als solche tot und nicht das

lebendige Kunstwerk. Sein eigentliches Leben liegt außer aller Wirklichkeit. Alle die wirklichen Worte oder Noten, die ich gedruckt oder geschrieben sehe, oder gesprochen oder gesungen oder instrumental gespielt höre, sind nicht der Faust oder die Pastorale, die wirklichen Marmormassen nicht die Grabmäler und die wirklichen Farbenmassen nicht das Bild als Kunstwerke Michelangelos. So unwirklich aber diese sind, ebenso sicher sind sie doch Gegenstände. Und ihre Gegenständlichkeit liegt in dem was Schiller als ‚Schein' im ästhetischen Sinne gemeint hat. Sie aber unterscheidet sich von der Gegenständlichkeit alles Wirklichen dadurch, daß dieses in seiner Individualität relativ identisch bleibt, der künstlerische Gegenstand aber nicht bloß zwischen Künstler und Kunstbeschauer, sondern auch von Beschauer zu Beschauer stetig wechselt, so daß hier die Relativität von Gattung und Individuum, von der Hans Pichler im allgemeinen handelt, und die er im besonderen auch gelegentlich am Kunstwerk illustriert, mit voller Schärfe deutlich wird, so daß Goethes Faust oder Beethovens IX. Symphonie ebenso als Gattung, wie als unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen gedacht werden könnten, weil sie gedacht werden können als, wie Pichler sagt [1]), »Gattungen aller stattgehabten oder vielmehr aller möglichen ‚Auffassungen bzw. Aufführungen'.«

Ich habe hier ausführlich auf einen früheren Gedankengang von mir wörtlich zurückgegriffen, weil, wie ich schon andeutete, das was hier als Gegensatz von Kroner und mir erscheinen mag, und dessen systematische Synthese, historisch betrachtet, auch einen Ausgleich zwischen Rickert und Kroner schaffen kann, gerade für unser Problem von Logos und Psyche von besonderer Bedeutung ist. In einer gewiß nicht belanglosen Beziehung dürfte eine Uebereinstimmung zwischen Kroner und mir ohne weiteres offenbar sein, nämlich in der, daß wir den künstlerischen Gegenstand und den, nennen wir ihn kurz einmal: physischen Gegenstand nicht einfach gleichsetzen: Die bestrichene Leinwand ist in der Tat nicht schon das Gemälde. Die zerschnittene Leinwand bleibt wirklich, auch wenn durch ihr Zerschneiden das Gemälde zerstört wird. Aber das Problem wird schon schwieriger, wenn gefragt wird: Wird mit dem Zerschneiden eines gedruckten Exemplars des »Faust« auch das Kunstwerk »Faust« zerstört? Oder müssen, um dieses zu zerstören, nicht alle gedruckten Exemplare des »Faust« zerstört werden, und zwar nicht allein durch Zerschneiden,

1) Hans Pichler, Zur Lehre von Gattung und Individuum. (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I, S. 9 ff.)

sondern durch Feuer, so daß, so wirklich auch Rauch und Asche sein mögen, doch das Kunstwerk unwiderbringlich dahin ist? Aber muß selbst dann das Kunstwerk unwiderbringlich dahin sein? Ein in tausend Fetzen zerrissenes Gemälde mag seinen Kunstwert verloren haben, und dieser mag durch die geschickteste Zusammenstellung der Leinwandfetzen niemals mehr ganz wiederhergestellt werden können. Wie aber stünde es mit dem »Faust« oder einem Gedicht sonst, dessen gedruckte Exemplare alle durch Feuer zerstört sein mögen, kann das Kunstwerk nicht dann doch noch durch ein absolut zuverlässiges, treues Gedächtnis gerettet werden, aus dem das Gedicht niedergeschrieben und von neuem der Welt zugänglich gemacht wird? Man wird die Frage ohne weiteres bejahen dürfen. Und das ist wichtig.

Aber darum gerade bleibt es zunächst fraglich, ob wir bei dem von Kroner, wie von mir anerkannten Unterschied zwischen dem physisch wirklichen technischen Material und dem Kunstwerk von dessen Sinnwirklichkeit sprechen dürfen. Ein Einwand gegen meine vorhin zitierte Aufstellung liegt nahe. Man scheint sagen zu können, ich hätte ja gleich nach der ersten Anknüpfung an Schillers »schönen Schein« gerade das »Schön« absichtlich beiseite gelassen, um im »Schein« den unwirklichen Gegenstand der Kunst übrigzubehalten und als wirklichen Gegenstand nur das Material zu bezeichnen. Aber gerade in dem »Schön« liege die eigentliche »Sinnwirklichkeit« in der Bedeutung Kroners. Indes so war es nicht gemeint, wenn ich sagte, wie es sich mit dem »Schön« verhalte, solle dem Aesthetiker überlassen bleiben. Ich wollte es nur dahingestellt sein lassen, ob das »Schön« den ganzen ästhetischen Sinn erschöpfe, wie es nach der Auffassung der bloßen Formalästhetik der Fall sein soll. Demgegenüber — und in gewissem Sinne auch Kant gegenüber, der in anderer Hinsicht freilich selbst die Grenze bloß formaler Aesthetik sprengt — sei nun ausdrücklich betont, daß mir der ästhetische Sinn als reicher gilt, denn als bloß auf das Schöne beschränkt. Trotzdem also mache ich es fraglich, ob wir bei der Unterscheidung von physisch realem technischem Material und Kunstwerk von Sinnwirklichkeit sprechen dürfen. Und ausdrücklich will ich hinzufügen, daß mir das Sinngebiet der Kunst selbst nur als Beispiel für das Sinngebiet überhaupt gelten soll. Die Frage wäre also allgemein die: Läßt sich bei der notwendigen Unterscheidung von Sinngegenstand und physischem realem Material auch von der Sinnwirklichkeit des Sinngegenstandes sprechen?

Ich will mich, um eine möglichst konkrete Darstellung geben zu können, auch zunächst noch weiter des ästhetischen Sinngebietes zur Exemplifi-

kation bedienen, aber gerade damit von da aus der Sachverhalt für das Ganze des Sinngebietes aufgeschlossen werden kann. Man kann sich das Recht der Gedanken Kroners vielleicht am besten und einfachsten auf folgende Weise ganz konkret verdeutlichen. Denken wir uns eine Figur, die ein ganz bestimmtes Gefühl, sei es der Freude oder des Schmerzes, ausdrückt, von einem Bildhauer dargestellt. Mit der Zertrümmerung des Materials ist zwar nicht dieses, aber das dargestellte Gefühl und mit ihm der Sinn der Figur — es soll etwa eine trauernde Figur ein Denkmal abgeben, und das, was Kant als »anhängende Schönheit« bezeichnet, dürfte zur Exemplifikation besonders geeignet sein — vernichtet. Gerade der Gedanke der Vernichtung scheint ja doch nur in Beziehung auf Wirkliches Sinn zu haben. Wir sprechen aber doch auch ganz allgemein, und damit gewinnen wir ganz unmittelbar den Zusammenhang mit unserem Problem, von der Seele eines Kunstwerks. Zum Unterschied von den toten kalten Marmormassen nennen wir ein Werk der Plastik beseelt, wir sprechen davon, daß der Künstler dem toten Gestein Seele und Leben gegeben habe. Auch das Lied, das Gedicht hat außer oder richtiger vielleicht in seinem »Wohllaut«, seinem »Gesang« noch eine »ganze Seele«. Die »Faustische Seele« ist ja heutigentags geradezu zum Schlagwort geworden. Und doch wird man nicht bestreiten können, daß man, ohne alle schlagworthafte Nebenbedeutung, mit gutem Grunde so sprechen kann. Es lebt in der Tat in jedem echten Kunstwerk eine Seele.

Und doch bedarf diese Rede einer genaueren Rechtfertigung und Prüfung. Man wird damit nicht sagen wollen, daß etwa eine Marmorstatue sehen oder hören, denken oder fühlen oder wollen könne. Die trauernde Figur fühlt nicht selbst Trauer, die freudige Gestalt der Plastik fühlt nicht selbst Freude. Und dennoch ist ihre Trauer und ihre Freude doch nicht bloß die Trauer oder die Freude des betreffenden Subjekts, das die Trauer oder die Freude des ästhetischen Gegenstandes ja wahrnehmen kann, ohne dabei selbst Trauer oder Freude zu fühlen. Hier bekundet sich die tiefe Bedeutung der Unterscheidung zwischen dem »subjektiven Gefühl« und dem »objektiven Gefühl«, die Otto Baensch vollzogen hat. Dieses ist nach ihm geradezu »eingeschmolzen und verwoben in Gegenstände« [1]). Mag nun das betreffende Subjekt die im Objekt zum Ausdruck gelangenden Gefühle, die das ästhetische Objekt selbst nicht wirklich fühlt, vielleicht auch selber nicht gerade wirklich fühlen, es muß sie doch fühlen können, um sie zu verstehen. Insofern stehen subjektives und objektives Gefühl, wie Baensch sagt, »in inniger Wechselbeziehung«; und das Ver-

1) Otto Baensch, Kunst und Gefühl, Logos XII, bes. S. 1 ff., 14, 20.

stehen eines Kunstwerks erweist sich ihm als Aufnahme eines Sinngebildes und des »in es gebannten Gefühlsgehaltes«, der als solcher »richtig erfühlt« wird [1]).

Diese Wechselbeziehung aber ist nun für unser ganzes Problem entscheidend. In jedes Kunstwerk ist wirklich ein objektiver Gefühlsgehalt und mit ihm auch ein ästhetischer Sinn »gebannt«. In diesem wirklichen Gebunden-Sein eines Sinnes an ein Kunstwerk liegt das Recht von Kroners Gedanken der Sinnwirklichkeit. Und doch ist von diesem wirklichen Gebunden-Sein des Sinnes der Sinn selbst zu unterscheiden. Ihm aber kann Wirklichkeit im eigentlichen Sinne doch sowenig zugesprochen werden, wie etwa der Trauer oder der Freude, die in einer Gestalt der bildenden Kunst versinnbildlicht wird. Das Hineinbilden des Sinnes ins Wirkliche aber ist selber doch wirklich, wenn es auch der Sinn selbst nicht ist. Eben darum gibt es in der Wirklichkeit auch wirkliche Sinngebilde, die dem zu bildenden Material gegenüber ein Plus darstellen, und deren Wirklichkeit zwar die des Materials voraussetzt, aber auch zerstört werden kann, wenn die des Materials in veränderter Form fortbesteht. Dieses Hineinbilden des Sinnes ins Wirkliche zum Sinngebilde aber führt zu einer neuen Ueberlegung.

Ich habe früher gesagt: Das eigentliche Leben des Kunstwerks liegt außer aller Wirklichkeit. Daran kann ich festhalten. Ich kann das sogar auf das ganze Gebiet der Sinngebilde erweitern. Aber das Hineinbilden des unwirklichen Sinnes eröffnet einen neuen Ausblick, von dem her doch der Gedanke Kroners von der Sinnwirklichkeit sich als gerechtfertigt erweist. Nur liegt diese nicht im Werk, sondern im Wirken. Der an sich zwar unwirkliche Sinn gewinnt Wirklichkeit, wenn auch nicht im Sinn-Werk oder Sinn-Gebilde, so doch im Sinn-Wirken oder Sinn-Bilden. So habe ich früher selbst einmal für das theoretische Gebiet die Richtigkeit des Denkens als verwirklichte Wahrheit bezeichnet. Im richtigen Denken also ist die Wahrheit selber wirklich, wie die Richtigkeit als Gerichtetheit des Denkens nach der Wahrheit selbst etwas Wirkliches ist. Ohne nun im besonderen gerade für das theoretische Gebiet die Untersuchung ins einzelne durchzuführen und genauer zu zeigen, daß nicht allein im richtigen Denken — tatsächlich können Urteilsakte, auch wenn sie nicht richtig sind, Sinnverwirklichungen darstellen — eine Sinnwirklichkeit liegt, kommt es jetzt nur darauf an, überhaupt einmal diese Sinnwirklichkeit konkret aufzuweisen. Diese stellt sich immer dar in der Psyche, sofern

1) a. a. O. ebenda.

sie sich auf den Logos bezieht. Gerade an ihr schließt sich das Verhältnis von Logos und Psyche von neuem auf, wie sie sich selbst an diesem Verhältnis wechselbezüglich aufhellt.

Wenn wir nun gerade für das theoretische Bereich für die Bedeutungs- und Sinn-Erfüllung im Erkennen deren Potentialität in der Bedeutungs- und Sinnbestimmtheit des Denkens erkannten, so handelt es sich jetzt nicht mehr bloß um die Sinnbestimmtheit, auch nicht bloß gerade um die des Erkennens, sondern um die eigentliche Sinnwirklichkeit innerhalb der Psyche als Ganzem. Freilich könnte von dieser nicht die Rede sein auch ohne die Sinnbestimmtheit der Psyche als Ganzem und von dieser nicht, wenn die Psyche selber nicht durch den Logos bestimmt und konstituiert wäre. Auf diese Logoskonstituiertheit der Psyche wurde ja schon hingewiesen, zugleich aber auch darauf, daß sie diese mit allem Wirklichen teile. Und sie ist in der Tat auch Voraussetzung alles Wirklichen außer der Seele, und muß dessen Voraussetzung sein, damit dieses zum Material eines Sinngebildes werden könne. Jetzt aber kommt nicht allein die Sinnbestimmtheit, sondern gerade die Sinnwirklichkeit in Frage, und diese ist Sache der Psyche nicht allein in einem ihrer Bereiche, sondern als eines Ganzen. Dafür aber kann der Logos nicht mehr allein Grund, er muß auch *τέλος* der Psyche sein, und er kann *τέλος* auch gerade der Psyche sein, insoferne diese allein sich auf ein *τέλος* beziehen kann.

In diesem Sinne konnten wir ja die Psyche schon als teleologische Stätte des Logos bezeichnen und ganz allgemein in der Frage, also nicht allein in der theoretischen, ein Urverhalten der Psyche erkennen, das sich in allem Tun bekundet, weil in allem Tun, nicht allein im theoretischen Tun, die Frage nach einem Ziele liegt. Weil aber diese Frage nach einem Ziele immer auch Beziehung eines Selbst auf das Ziel ist, darum kann auch allein jene Einheit, in der sich die Einheit des Ich darstellt, also die Psyche, sich auf den Logos als Ziel beziehen und unmittelbar in sich selbst Sinnwirklichkeit darstellen. Mag also hinsichtlich eines Sinngebildes, sei das nun ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches Werk oder welcher Art auch immer sonst, das Leben außer aller Wirklichkeit liegen, in der Psyche ist der Sinn unmittelbar lebendig wirklich, weil sie sich selbst und als Selbst unmittelbar auf den Logos als ihr Ziel zu beziehen vermag, in welcher Richtung auch immer diese Beziehung sich bewege. Nur durch sie wird der Sinn an das Sinngebilde gebunden, ohne in ihm unmittelbar wirklich zu sein, so daß die Psyche im eigentlichen und strengen Sinne Mittler zwischen ihrem Werke und dem Logos als ihrem Ziele ist. Sie ist auch Mittler zwischen dem Materiale, das sie gestaltet, und dem Logos

nach dem sie es als ihrem Ziele gestaltet. Freilich könnte sie es nicht gestalten, wenn sie nicht ebenso, wie ihr Material logos-bedingt, logoskonstituiert wäre.

Um dieses Verhältnis in elementarer Weise konkret zu verdeutlichen, knüpfen wir einmal an selbst elementare und konkrete Fälle an. Ich denke mir: es würde mir ein Buch vorgelegt mit der Versicherung, es sei eines der wertvollsten Werke der Weltliteratur. Ich schlage es auf und bemerke, daß es in einer Sprache geschrieben ist, die ich gar nicht einmal zu lesen vermag, etwa in der chinesischen oder japanischen. Dann bleibt für mich das Buch tot; es ist Papier mit mir unverständlichen Zeichen, mit denen ich keinen Sinn verbinden kann. Für den Unmusikalischen bleibt ein Konzert eine verwirrende, ungeheure Summe physikalischer Töne, für einen Menschen ohne malerische Empfänglichkeit bleibt ein Gemälde eine bloße Anhäufung physikalischer Farben. Was bekundet sich in diesen schlichten Tatbeständen? Wir werden zu ihrem Verständnis zunächst gewiß die schöpferische Seite in dem Schaffen eines Werkes, sei das nun ein wissenschaftliches Buch, sei es eine Sonate, sei es ein Gedicht, sei es ein Bild, von der bloß empfangenden in der Aufnahme eines Werkes unterscheiden müssen. Aber doch liegt im Schaffen, wie im Aufnehmen ein eigenes Verhalten der Psyche gegenüber einem bestimmten Material. Der Schaffende gestaltet ein Material zum Werke, und dieses regt den Aufnehmenden an, es nachzugestalten. Dabei machen sich auf verschiedenen Gebieten Unterschiede bemerkbar, die gerade den gestaltenden Anteil der Psyche besonders deutlich hervortreten lassen. Die Buchstaben, in denen ein Schriftsteller sein Werk schreibt und sein Leser es aufnimmt, sind in anderer Weise Material, als die Töne einer Sonate. Den Buchstaben würden die Noten, den Tönen die Worte entsprechen. Ein Unterschied und ein Verhältnis, das am besten am gesungenen Liede oder bei der Vorlesung eines Buches zum Ausdruck gelangt. Allerdings, das sei ausdrücklich bemerkt, um keine Mißverständnisse ästhetischer Art aufkommen zu lassen, handelt es sich dabei um eine bloße Entsprechung, die nur ungefähr zutrifft. Denn das Wort hat in einem tieferen Sinne selbst schon einen Sinn, nicht aber die Farbe oder der Ton. Die Mehrdeutigkeit des Wortes *λόγος* in der griechischen Sprache zeigt das unmittelbar.

Immerhin kann jetzt auch das Verhältnis von Logos und Psyche an dem zum Sinngebilde zu gestaltenden Material offenbar werden. Zwar kann ich auf die hier nur berührten Unterschiede nicht näher eingehen. Nur eines sei hervorgehoben: Das, was das Wort als Material zu mehr

macht, als die Farbe als solche oder der Ton als solchen, das macht es zugleich zu mehr als bloßem Material. Das ist selbst schon das Leben der Seele, das in ihm pulst, und in dem der Logos als Ziel schon, wenn auch elementar, konkrete Gestalt gewinnt. Darin aber bekundet sich gerade die Seele gegenüber dem eigentlichen Material der Sinngebilde als das eigentlich schaffende Prinzip und in diesem Sinne ist jedes Wort selbst schon Sinngebilde, ja jeder Buchstabe ist es, und zugleich auch sind beide sinnbildend, denn sie sind beide selbst unmittelbare Gestaltungen der Psyche, die sich in ihnen selber ausdrückt. Es mag müßig sein, darüber zu streiten, welche der verschiedenen Künste am höchsten stehe. Aber es begreift sich doch, daß man der Dichtung, weil »ihr geflügelt Werkzeug das Wort ist«, so oft den höchsten Rang eingeräumt hat. Ich sage nicht, daß das richtig sei, will nicht einmal darüber urteilen, ob überhaupt die ganze Frage richtig gestellt sei. Aber daß das Wort schon nicht mehr bloßes Material, auch nicht bloßes Werkzeug, sondern gerade »geflügelt Werkzeug« ist, das ist gewiß. Und es ist geflügelt mit Flügeln der Psyche. Darauf beruht auch der Unterschied des gesprochenen und geschriebenen Wortes, und wir hätten für beide wieder das bloße Wortzeichen, einmal das optische, das andere Mal das akustische Wortzeichen vom eigentlichen lebendigen Worte zu unterscheiden, das gewiß nicht außer den Wortzeichen eine geheimnisvolle abseitige Existenz hat, sondern sich gerade in diesen realisiert, aber doch so, daß sie ihm selbst gegenüber bloß Material seiner Darstellung sind.

Ich kann hier im einzelnen nicht eingehen auf die Unterschiede, die für Sinngebilde sich auftun etwa in der Einmaligkeit einer Skulptur und der Vielheit der gedruckten Exemplare eines wissenschaftlichen Werkes. Aber bei allen Unterschieden bleibt ihnen das, worauf es mir allein ankommt, gemeinsam. Was an ihnen wirklich ist, das ist — daran halte ich fest — gerade nicht der Sinn. Darin stimme ich mit Rickert überein. Und doch verwirklicht sich z u i h n e n h i n und wiederum v o n i h n e n h e r der Sinn. Er verwirklicht sich z u i h n e n h i n im Schaffen durch die Psyche, und er verwirklicht sich v o n i h n e n h e r im Aufnehmen durch die Psyche. Und im Schaffen, wie im Aufnehmen ist die Psyche unablösbar dem Logos verbunden, an ihn gebunden. Sie ist, wie wir sagten, gewiß nicht das Ich des Logos, aber nur durch diesen wird sie erst zur Psyche, gelangt sie zu ihrer Einheit eines eigenen Selbst, indem sie mit ihrem eigenen Leben das τέλος des Logos als Werte verknüpft, ja durch solche Verknüpfung erst das Leben ihres Selbst erlangt. Nun verstehen wir auch, wenn wir an unsere früheren Beispiele anknüpfen, in

welchem Sinn mit der Zerstörung eines Sinngebildes auch ein Sinn vernichtet werden kann, und in welchem nicht, und warum selbst mit der Vernichtung aller gedruckten Exemplare eines Gedichtes dieses selbst noch nicht vernichtet zu sein braucht, wenn es auch nur von einem treuen und absolut zuverlässigen Gedächtnis aufbewahrt und von neuem zugänglich gemacht wird. Gerade weil der Sinn nicht im eigentlichen Sinngebilde wirklich ist, wohl aber im Sinnbilden und im Sinn-Aufnehmen, kann er auf der einen Seite zerstört werden, auch wenn das eigentliche Reale eines Sinngebildes nicht vernichtet ist, wie in Kroners Beispiel vom zerschnittenen Bilde. Nur ist dieses in seiner Zerstückelung nicht mehr fähig, so zu wirken, daß ein Beschauer sich den Sinn nachbildend wiederherstellt. Auf der anderen Seite braucht der Sinn mit der Zerstörung eines Sinngebildes — selbst mit der Vernichtung aller gedruckten Exemplare eines Gedichtes — nicht vernichtet zu werden, wenn es als Ganzes in seinem geformten Sinngehalt auch nur einmal in der Psyche bewahrt und weiter vermittelt wird.

Darin liegt das Recht von Kroners Gedanken der Sinnwirklichkeit. Es scheint mir in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung zu sein, daß er einmal das Sinnschaffen und den wirklichen Sinn geradezu gleichsetzt [1]), und daß er auf der anderen Seite vom Wandel des Sinnes auch eines identisch bleibenden Kunstwerks spricht: »Die Sixtinische Madonna«, so bemerkt er einmal, »ist ein objektives Sinngebilde, das unwandelbar dasselbe bleibt; aber nicht nur bedeutet sie jedem Beschauer seinem Bildungsgrade, seiner Empfänglichkeit, seiner Weltanschauung nach etwas anderes, sondern der Sinn dieses Gemäldes wandelt sich auch mit den Zeiten« [2]). Denken wir dabei gleichzeitig auch noch einmal zurück an unsere eigene Frage: wo in aller Welt Goethes »Faust« oder Beethovens »Pastorale« existieren sollen, ob in den gedruckten Exemplaren, den verschiedenen Aufführungen, den Worten, den Noten usw. Jetzt können wir, wie schon früher, sagen, sie existieren im eigentlichen Sinne überhaupt nicht, weder in den verschiedenen Exemplaren, noch in den Aufführungen, den Buchstaben, den Noten usw. Aber durch sie alle kann in der Psyche ihr Sinngehalt immer wieder Leben gewinnen und wirklich werden.

Es liegt auf der Hand, welche wichtigen Folgen sich an dem Verhältnis von Logos und Psyche für das ganze Problem des Kulturlebens aufschließen. Man könnte von ihm aus in gewissem Sinne die ganze Kulturphilosophie ausgehen lassen. Auf das theoretische und das ästhetische

1) a. a. O. S. 137. 2) a. a. O. S. 141.

Gebiet wurde, freilich immer nur zur Illustration, ja schon hingewiesen; und einige Perspektiven wurden eröffnet. Vielleicht am offenbarsten hätte uns auf dem ethischen Gebiete das Verhältnis werden können. Ohne nun zum Schluß auch auf dieses etwa noch besonders eingehen zu wollen, weisen wir bloß auf die große Bedeutung Luthers für unser ganzes sittliches Leben und das Erfassen seines Sinnes hin. Gerade daß Luther diesen Sinn vom bloßen »Werk« in den »Werkmeister«, in die »Person« verlegte, daß er den Sinn des »Werkes« vom »Glauben« abhängig erkannte, daß er dem »guten Werke« einen anderen, tieferen und verinnerlichteren Sinn zuerkannte, als es das Mittelalter getan hatte, ja diesen seinen Sinn gerade in den inneren Tiefen selber suchte, das brachte neues Leben in unser Leben. Und wenn der Unterscheidung Luthers zwischen dem »Werke an ihm selbst« und dem »inneren Zusatz« oder der »Meinung« bei Kant die Unterscheidung zwischen den »äußeren Handlungen, die man sieht«, und den »inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht«, entsprach, so war damit der sittlichen Tat Luthers auf dem Gebiete der Ethik auch ein philosophischer Ausdruck gegeben worden.

Nur darf man die Unterscheidung nicht als Trennung ausgeben, um so den philosophischen Ausdruck als leeren, abstrakten Formalismus abzustempeln. Wie weit Kant von diesem oft genug gegen ihn erhobenen Vorwurf wirklich getroffen wird, diese historische Frage will ich hier ganz beiseite lassen. Nur das möchte ich betonen, daß gerade die Sinnverlegung in den »Glauben«, die »Meinung«, die »inneren Prinzipien«, die »Person« einzig und allein auch zugleich die konkrete Fülle des sittlichen Lebens ergreifen und umspannen und die Mannigfaltigkeit der »Werke« und der »äußeren Handlungen«, von denen sie ja nicht abtrennbar ist, gestalten kann.

Aber nicht allein für das sittliche Leben, sondern für das ganze Kulturleben offenbart sich die *ψυχή* als *νοῦς ποιητικός*, insofern sie sich im *ἔρως* auf den *λόγος*, in dem sie ihren Grund findet, auch als auf ihr *τέλος* bezieht. Und das gilt nicht allein in Beziehung auf das kulturschaffende Leisten, es gilt auch schon vom bloßen Verstehen der Kultur, das in seiner Art selbst ein Leisten ist. Eine ganz besondere Bedeutung aber gewinnt das Verhältnis von Logos und Psyche noch in dem Verstehen von Person zu Person, vor allem, wenn es, wie in der Freundschaft und in der Liebe, im höchsten positiven Sinne wertbetont ist, und in dem das: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* in der Tat die höchste Sinnwirklichkeit erlangt.

ERLEBNIS, WIRKLICHKEIT UND UNWIRKLICHES.

VON

JONAS COHN (FREIBURG I. BR.).

Es soll versucht werden, das Verhältnis zwischen diesen dreien, dem Erlebnis, der Wirklichkeit und dem Unwirklichen, das doch nicht nichts ist, so einfach, von historischer Terminologie so unbelastet wie möglich darzustellen. Das verstößt nicht gegen die Pflicht der Dankbarkeit und verträgt sich mit dem Bewußtsein geschichtlichen Problemzusammenhangs. Gewiß, nicht einer der zu formulierenden Sätze ist denkbar ohne die Arbeit der Philosophen seit Parmenides. Aber mit ihrem Rüstzeug ausgestattet sollen wir uns der Sache selbst und den Problemen zuwenden, wie sie Leben und Einzelwissenschaften unserem Geschlechte stellen; die Ueberlieferung soll uns sehen, fragen und denken lehren, sie darf sich nicht wie eine Kruste auf unserem Geiste niederschlagen, ihm Beweglichkeit und Atem in der freien Luft der Probleme hemmen[1]).

1) Eine Geschichte des Problems in der letzten Periode zu geben, wäre eine lockende und wichtige Aufgabe. Doch bedürfte es dazu ausführlicher Darstellung, da die verschiedenen Denker von verschiedenen Ausgangspunkten her ihre Stellung nehmen und in verschiedenen Sprachen reden. So begnüge ich mich hier damit, die entscheidenden Schriften zu nennen und schlagwortartig zu sagen, worin mir ihr Wesentliches zu liegen scheint. W. Dilthey: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. 1890. Jetzt in: Schriften V, 90 (Ausgehen von Widerstand und Willen. Gesamterlebnis gegen begriffliche, bzw. physikalische Konstruktion). R. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, 1891. (Der realistische Weltbegriff gegen den Idealismus verteidigt. Das Problem der natürlichen Weltansicht tritt hervor). H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I. 1900. (Versuch, die erlebte Wirklichkeit des stellungnehmenden Menschen im Gegensatze zur Konstruktion der Physik und Psychologie inhaltlich zu bestimmen.) H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904 (Die »objektive Wirklichkeit« vom »Gegebenen« und von der »Natur« erkenntnistheoretisch streng unterschieden. Wirklichkeit als Idee). W. Windelband;

Daß die Wirklichkeit ein Problem ist, kann jeder Blick in den Spiegel und jeder Gedanke an Vergangenes deutlich machen; aber der ganze Umfang des Problems wird am besten sichtbar, wenn man die Welt, in der wir leben, mit der Welt vergleicht, die Physik, Chemie, Astronomie uns eröffnen. Beide machen Anspruch darauf, wirklich zu sein. Um sie zu unterscheiden, wollen wir die erste Erlebniswirklichkeit, die zweite physikalische Wirklichkeit nennen. Die physikalische Wirklichkeit übertrifft an Umfang die Erlebniswirklichkeit ungeheuer: sie erweitert ihre Ausdehnung bis zu den fernsten Gestirnen und Nebelflecken, sie vermannigfacht ihre Zusammensetzung bis zu den Elektronen, sie umfaßt die nicht erlebbaren magnetischen Vorgänge, die unsichtbaren Strahlen; aber zugleich bleibt sie an innerem Reichtum hinter der Erlebniswirklichkeit weit zurück: ihr fehlt die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen, die Wärme und Bewegtheit der Gefühle, der Gegensatz von Wert und Unwert, ja das Subjekt, das Erleben und schließlich das Leben selbst. Es entsteht die Frage: Wie ist es möglich, daß es zwei Wirklichkeiten geben soll, die so verschieden geartet sind, da doch vielmehr Wirklichkeit das eine allumfassende Ganze bedeutet. Auch darf das Verhältnis beider zueinander nicht etwa so gedacht werden, daß sie nebeneinander, ohne Beziehung zueinander, existieren. Vielmehr: auf jedes Stück Wirklichkeit machen die beiden umfassenden Arten der Wirklichkeit gleicherweise Anspruch: jeder Kristall wird als farbige glänzende Gestalt erlebt, obwohl er doch von der Physik als eine komplexe Struktur aus Molekülen erkannt ist, und jede unserer Lebensregungen soll in die physikalisch-chemische Welterklärung einbezogen werden, obwohl sie gewiß zunächst unmittelbar gelebt wird. Ferner wäre es ebenso falsch, den Einfluß der physikalischen Wirklichkeit auf die Erlebniswirklichkeit abzustreiten, wie die Bedeutung des Erlebens für die physikalische Wirklichkeit zu leugnen. Wir Menschen des 20. Jahrhunderts sind in unserem Erleben jeden Augenblick von der physikalischen Wirklichkeit mitbestimmt, wir sehen den Stern als Weltkörper, wir können uns in die Struktur der Atome hineindenken, wir bemerken im Zittern der Magnetnadel das magnetische Gewitter und hören im Radio-Apparat Töne, die durch drahtlose Strahlen vermittelt sind. Anderseits: der Physiker erkennt als Teil seiner Wirklichkeit nur das an,

---

Zum Begriff des Gesetzes. Vortrag auf dem 3. internat. Kongreß f. Philos. zu Heidelberg, gehalten 3. Sept. 1908, abgedruckt im Kongreßbericht 1909 (Wirklichkeitsbedeutung des Naturgesetzes). — Meine Bemühungen begann ich 1908 »Voraussetzungen und Ziele des Erkennens«, S. 286 ff. vorzulegen. Dieser ersten Darstellung habe ich vieles hinzuzufügen.

was sich durch irgendwelche Vermittlung wahrnehmbar, d. h. doch in bestimmter Weise erlebbar machen läßt. Er wird gewiß nicht leugnen, daß vieles wirklich sein mag, was wir nicht oder noch nicht wahrnehmen — aber der Beweis der Zugehörigkeit zur Wirklichkeit ist für ihn erst geführt, wenn er etwas indirekt wahrnehmbar gemacht hat. Wären Erlebnis und physikalische Wirklichkeit ganz getrennt, dann könnten wir zur physikalischen Wirklichkeit weder Zugang haben, noch würde sie uns irgend etwas angehen. Aber da beide Arten der Wirklichkeit so enge Beziehungen zueinander haben, wie können sie in ihrer Verschiedenheit stehenbleiben?

Als Ausgangspunkt der Untersuchung empfiehlt sich die physikalische Wirklichkeit durch ihre Bestimmtheit und Klarheit. Daher pflegen die Denker sich an ihr zu orientieren. Aber das bringt die Gefahr mit sich, von vornherein von dem Leben selbst und seiner Wirklichkeit abgedrängt zu werden, es als etwas Sekundäres gegenüber den Konstruktionen der Physik einzuschätzen. Und doch sind wir weit notwendiger erlebende Wesen als physikalisch erkennende, sind es auch dann, wenn wir zufällig Physiker sein sollten. Darum ist es angemessener, sich zuerst darauf zu besinnen, welche Denkmotive vom Erlebnis zur physikalischen Wirklichkeit führen.

I. Vom Erlebnis zur objektiven Wirklichkeit.

Gehen wir vom Erlebnis aus, so zeigt sich sogleich, daß wir auch als einfach erlebende Menschen, auch wenn wir gar nicht an Physik denken, ja wenn wir nichts von ihr wissen, die Erlebnisse nicht mit der Wirklichkeit gleichsetzen; und zwar ist uns die Wirklichkeit, in der wir leben, bereits ausgedehnter zugleich und enger als die Erlebnisse selbst, verhält sich also zu diesen ähnlich wie die physikalische Wirklichkeit. Die Träume pflegen wir als unwirklich anzusehen, dagegen an der Wirklichkeit der Sonne in der Nacht nicht zu zweifeln, ebensowenig an der wirklichen Existenz Chinas, auch wenn wir nie aus Europa hinausgekommen sind. Die Erlebniswirklichkeit deckt sich also gewiß nicht mit den wirklichen Erlebnissen irgendeines Menschen, schon deshalb nicht, weil die anderen Menschen und ihre Erlebnisse auch in ihr Platz finden sollen. Aber sie unterscheidet sich von der physikalischen Wirklichkeit dadurch, daß alles in ihr Vorkommende die Struktur des Erlebten hat: sie enthält lebendige Menschen, leuchtende Sterne, rollenden Donner, kühlendes Wasser usf. Indessen vollständig stimmt sie mit dem unmittelbar Erlebten

auch ihrer Struktur nach nicht überein — das zeigt sich am deutlichsten bei den Raumbestimmungen. Der Menschen unserer Zeit, die nicht gerade Psychologen sind, hat sich der eine gleichförmige, meßbare Raum, wie ihn etwa jede geographische Karte voraussetzt, so vollständig bemächtigt, daß sie erst dazu geführt werden müssen zu sehen, wie verschieden von ihm die unmittelbaren Raumerlebnisse sind. Ursprünglich erleben wir alle Nähe und Ferne als qualitativ verschieden; wir kennen ein absolutes Maß der Größe: Der Elefant ist groß, die Mücke ist klein; vor allem aber unterscheiden wir die vertikale Linie und die horizontale Ebene als wesentlich verschiedene, ausgezeichnete Erstreckungen, sowie in der Vertikalen die unmittelbar ausgezeichneten Richtungen des »oben« und »unten«. Wenn hier von »ursprünglichem« Raum-Erleben die Rede ist, so soll das nicht etwa nur heißen: wir haben als Kinder so erlebt, sondern vielmehr: wir erleben unsere unmittelbare Umgebung immer und notwendig so, auch wenn wir euklidische und nicht-euklidische Geometrie, Astronomie und Relativitätstheorie studiert haben. Trotzdem ist der Raum, in dem wir die wirklichen Dinge denken, nicht dieser unmittelbar erlebte Raum mit seinem Oben und Unten, Nah und Fern, sondern der einheitliche, homogene Raum ohne ausgezeichnete Richtungen, in dem die Erde sich um die Sonne dreht und die Antipoden ebenso wie wir auf den Füßen gehen und zum Himmel emporblicken. Also: die Erlebniswirklichkeit weicht bereits ihrer Beschaffenheit nach von den unmittelbaren Erlebnissen ab, und zwar, wie es scheint, in einer Richtung, die auf die physikalische Wirklichkeit hinweist. Das Motiv für diese Abweichung ist bei den Raumbestimmungen deutlich: wir wollen den Ort, den ein Ding zu einer Zeit einnimmt, unabhängig von dem Ort angeben können, den wir selbst zu dieser Zeit einnehmen. Wenn wir uns selbst als Subjekt des Erlebens bezeichnen, so soll die Ortsbestimmung von dem Ort dieses Subjekts unabhängig, sie soll »objektiv« werden. Erweitern wir vermutungsweise diesen Gedanken, so können wir sagen: die Erlebniswirklichkeit bereits will die Erlebnisse nicht als subjektive Erlebnisse sondern als erlebte Objekte umfassen — sie will »objektive Wirklichkeit« sein. Aber diese Formulierung enthält augenscheinlich noch Probleme, die zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden müssen.

Irgendein Erlebnis, z. B. der kurze Schreck, wenn auf abwärts geneigtem Wege lautlos ein Radler vorbeisaust, oder das Auffahren aus Gedanken bei einem plötzlichen Lärm oder, was es sonst sei, ist in doppelter Weise mit der Wirklichkeit verbunden: es gehört selbst meinem

wirklichen Erleben an und es weist auf ein Ereignis oder ein Ding hin, das eine Stelle in der von mir unabhängigen Wirklichkeit einnimmt. Da es sich jetzt um die Motive der Herausbildung einer »objektiven« Wirklichkeit handelt, kann die erste Beziehung zunächst außer Betracht bleiben, nur die zweite hat uns zu kümmern. Sie haftet nicht jedem unserer Erlebnisse in gleicher Weise an, gar nicht z. B. den aufsteigenden Vorstellungen und Stimmungen unserer Tagträume. Aber wo überhaupt ein Erlebnis auf ein von unserem Erleben unabhängiges Stück Wirklichkeit hinweist, tut es dies als ganzes Erlebnis; seine gefühlsmäßigen und willensanregenden Bestandteile sind an diesem Hinweis, diesem Hinausweisen über das Erlebnis ebenso beteiligt, wie die in ihm enthaltenen Empfindungen. Ich erschrecke vor dem vorbeijagenden Radler und in diesem Erschrecken nehme ich ihn wahr — ich muß mich anstrengen, um einen steilen Weg hinaufzusteigen, und in dieser Anstrengung stellt sich mir die steile Neigung des Weges dar. Entschiedener als die Empfindungen und Vorstellungen für sich weisen gewisse Gefühle und Strebungen auf etwas hin, was das Erlebnis überschreitet und in dem Erlebnis aufgefaßt wird. Am deutlichsten wird das vielleicht, wo jenes »außer meinem Erlebnis Vorhandene aber im Erlebnis Gemeinte« eine andere Person, ein Du ist. Nicht in den Tönen der Worte, sondern in dem Sinn, den sie mir kundtun und zu dem sie eine Stellungnahme fordern, erfasse ich den mit mir redenden Menschen — dabei aber erfasse ich sein Mensch-Sein, sein Person-Sein als wirklich.

Warum pflegt trotzdem die neuere Philosophie, geleitet von Descartes und Kant, warum pflegt die Naturwissenschaft ausschließlich in den Empfindungen den Hinweis auf die Wirklichkeit anzuerkennen? Sie führt auch hier eine Richtung folgerecht weiter, die sich schon in dem Verhalten des praktischen Lebens zeigt. Wohl ist es der Widerstand gegen unsere willkürlichen Bewegungen oder die Anregung zu solchen, der Schreck, die Anlockung und Aehnliches, die uns am lebendigsten die Existenz der von uns unabhängigen Körper und Bewegungen aufdrängen. Aber wenn wir entscheiden wollen, ob es sich nicht doch nur um leere Wunsch- oder Schreckbilder, um Spuk der Träume gehandelt hat, und noch mehr, wenn wir die Art des Wirklichen feststellen wollen, dann kühlen wir unsere Gefühle und Antriebe ab, achten genau darauf, was wir bei strenger Einschränkung der Aufmerksamkeit auf das unseren Sinnen Gegebene wahrnehmen. Während der erste gefühlsstarke Eindruck uns dazu führt, in dem Einwirkenden ein uns verwandtes Wesen zu sehen, das wir erbitten oder bedrohen können, stellen wir uns nun dem Ge-

gebenen streng gegenüber, verweigern ihm jede Anleihe aus unserm eigenen Leben, jede einfühlende Deutung, stellen einfach fest, was sich uns an Empfundenem darbietet [1]). Die Empfindungen sind dabei nicht selbst das Wirkliche, sie sind nur Anzeichen eines Wirklichen, das sich in ihnen kundgibt, wie etwa im Rauschen der die Aeste bewegende Wind. Ob eine solche Kundgabe in einer Empfindung vorliegt, und welcher wirkliche Vorgang sich in ihr kundgibt, das wird entschieden aus dem Zusammenhang der Dinge und Ereignisse. Ich höre ein Rauschen, glaube Windesrauschen zu vernehmen, blicke aus dem Fenster und sehe die unbewegten Kronen der Bäume — sofort weiß ich, daß es sich um bloßes Ohrensausen handelt. Die Wirklichkeit baut sich also nicht einfach aus den Empfindungen auf — vielmehr gewinnen die Empfindungen ihre wirklichkeitskündende Bedeutung erst aus ihrer Einfügbarkeit in einen Zusammenhang von Dingen und Ereignissen. Ob in einer Empfindung Wirkliches und welches Wirkliche sich in ihr kundgibt, entscheidet sich daraus, wie diese Einfügung möglich ist. Daß z. B. ein beliebiger Körper zu einer bestimmten Zeit nur an einem Orte sich befinden kann, daß seine Bewegung an einen anderen Ort eine bestimmte Zeit braucht, die von der ihm durch die einwirkenden Kräfte erteilten Geschwindigkeit abhängt — solche und ähnliche Erwägungen sind notwendig, wenn festgestellt werden soll, wie eine bestimmte »Wirklichkeit« beschaffen ist oder war. Diese Gedankengänge setzen die Grund-Eigenschaften des Raumes, der Zeit, die Gesetze der Raumerfüllung und die Kausalgesetze voraus. Zunächst ist hier von Wirklichkeits-Erkenntnis die Rede — und man könnte gegen diesen Versuch, vom Erlebnis her über das Erkennen die Wirklichkeit zu suchen, einwenden, daß man so immer nur die Bedingungen unserer Wirklichkeits-Erkenntnis, nie die Eigenschaften der Wirklichkeit selbst finden könne. Aber: die Methoden der Erkenntnis des Wirklichen könne doch nur dann zum Ziele führen, wenn sie zugleich den Bedingungen und Eigenschaften der Wirklichkeit selbst entsprechen — und umgekehrt: nur durch unser Erkennen der Wirklichkeit hindurch bekommen wir die Eigenschaften des Wirklichen zu Gesicht. Diese Sätze genügen durchaus nicht dazu, das Verhältnis von Wirklichkeit und Er-

1) Hier und im folgenden wird eine Sinn-Analyse der gewöhnlichen Beobachtung, der objektiven Konstatierung gegeben; eine solche Sinn-Analyse kann allgemein sein; weil und sofern jede einzelne objektiv gerichtete Beobachtung den gleichen Sinn hat. Das wirkliche psychische Verhalten im einzelnen Falle ist damit nicht beschrieben. Derartige Sinn-Analysen sind Vorbedingungen sowohl des logischen Aufbaus wie des psychologischen Verständnisses. Sie sind das, was die Phänomenologen mit ihren Wesenserfassungen eigentlich meinen.

kenntnis vollständig zu verdeutlichen — sie sollen auch nur den eingeschlagenen Weg vorläufig rechtfertigen.

Während also die Wirklichkeit, in der wir ursprünglich leben, uns durch die ganze Fülle der Erlebnisse und sogar vorzugsweise durch ihre Gefühls- und Willens-Seite vermittelt wird, führen uns doch bereits die praktischen Bedürfnisse des Lebens selbst zu einer genaueren Bestimmung und kritischen Einschränkung: wir anerkennen als Anzeiger der Wirklichkeit nur noch die gefühlsfrei aufgefaßten Empfindungen und wir fordern, daß das sich in ihnen Darstellende seine Wirklichkeit durch Einfügbarkeit in den einen einheitlichen Wirkungszusammenhang der raum-zeitlichen Welt beweist. Zugleich aber erweitert sich dadurch der Umfang der Wirklichkeit: was ergänzt werden muß, um diesen einheitlichen Zusammenhang herzustellen, wird auch dann als wirklich anerkannt, wenn nur mit ihm notwendig zusammenhängende Ursachen oder Wirkungen wahrnehmbar gemacht werden können. Im Wald wird eine Leiche mit einer Schußwunde an der Schläfe gefunden. Die Wirklichkeit der nicht gefundenen Schußwaffe, des Schießenden, des Schusses ist damit zugleich gewährleistet — und aus der Art der Schußwunde, aus der Lage der Leiche, aus Spuren an den Bäumen usf. kann über die näheren Umstände der Tötung vieles erschlossen werden. Um nun diese Art der Wirklichkeit von der ursprünglich erlebten zu unterscheiden, werde sie T a t b e s t a n d s - W i r k l i c h k e i t genannt; der Name erinnert an jene Präzision, die der einen Tatbestand etwa als Kriminalist Untersuchende der Wirklichkeits-Vorstellung gibt. Daß sich in unserem gewöhnlichen Verhalten die unmittelbare Erlebnis-Wirklichkeit und die Tatbestands-Wirklichkeit mannigfaltig mischen, oder besser, daß wir uns meist auf dem Wege von der ersten zur zweiten, zuweilen — wenn es sich um Verlebendigung und Deutung handelt — auch auf dem Rückwege von der zweiten zur ersten befinden, macht die Unterscheidung beider weder unnötig noch ungültig. Dagegen könnte man beanstanden, daß von verschiedenen Arten der Wirklichkeit geredet wird, nicht nur von verschiedenen Arten der Wirklichkeits-Vorstellung. Wenn auch zugegeben werden müsse, daß die Bedingungen der Wirklichkeits-Erkenntnis in der Wirklichkeit selbst begründet seien, und wenn wir auch die Eigenschaften der Wirklichkeit nur durch unsere Erkenntnis ihrer hindurch erfassen können, so sei dabei doch immer vorausgesetzt, daß es nur e i n e Wirklichkeit gebe; die Rede von einer Mehrheit von Wirklichkeiten oder von Arten der Wirklichkeit sei also irreführend. Demgegenüber kann an das Problem erinnert werden, von dem wir

ausgingen, an den Unterschied zwischen der Wirklichkeit, in der wir leben, und der physikalischen Wirklichkeit. Diese beiden stellen sich uns jedenfalls als Wirklichkeit dar, die eine im täglichen Leben, die andere, wenn wir Physik treiben. Wie sich ihre Verschiedenheit mit der Forderung verträgt, daß es nur eine Wirklichkeit geben soll, ist gerade die Frage, die uns bei unseren Untersuchungen stachelt. Aus dieser Absicht folgt, daß für jetzt über das Verhältnis der sich darstellenden »Wirklichkeiten« oder »Wirklichkeits-Arten« zu der einen Wirklichkeit noch nichts festgelegt werden darf. Wenn von »Wirklichkeiten« oder »Wirklichkeits-Arten« gesprochen wird, so nehme man das im Sinne von »Zusammenhängen, die sich als Wirklichkeit darstellen« oder die »beanspruchen, Wirklichkeit zu sein« — und lasse offen, wie sich diese Ansprüche schließlich ausgleichen werden.

Die Erlebnis-Wirklichkeit, so läßt sich das bisher Gewonnene zusammenfassen, ist die vom Gesamt-Erlebnis her gemeinte Wirklichkeit, sie schließt die Hinweise in sich, die Gefühl, Willensantrieb und Willenshemmung auf Wirklichkeit mit sich führen. Aber die Notwendigkeit, das Wirkliche scharf gegen das durch bloßes Gefühl als wirklich Vorgetäuschte abzugrenzen, führt dazu, aus dem Gesamt-Erlebnis die Empfindung als das auszusondern, was allein das Recht hat, Anzeichen von Wirklichem zu sein. Das Empfundene hat sich aber als wirklich erst dadurch auszuweisen, daß es seine bestimmte Stelle in dem einen raumzeitlichen Wirkungszusammenhang einnimmt. Es erweist sich dadurch als abhängig von den Grundsätzen, nach denen dieser Zusammenhang sich aufbaut. Die so veränderte Wirklichkeit, die Tatbestands-Wirklichkeit, ist zugleich entschiedener »objektiv«, als die Erlebnis-Wirklichkeit; denn sie hat die Anleihen ausgeschieden, mit denen unser Gefühls- und Willensleben die Dinge verlebendigt und uns angeähnlicht hatte. Trotz dieser Unterschiede haben die beiden Wirklichkeits-Arten eines gemeinsam: die Zugehörigkeit zu jeder von ihnen ist nicht klar abgegrenzt. Zur Erlebnis-Wirklichkeit gehört das »Erschreckliche« einer Lawine oder eines Gewitters, aber gehört nicht für den, der an Gespenster glaubt, auch das Gespenst zu ihr? Und wenn das bejaht werden muß, wie kann man von einer »Wirklichkeit« reden, die »für jemanden« Wirklichkeit ist? Gerade diese Gefahr, »Subjektives« in die Wirklichkeit einzumischen, zwingt zu der Umbildung der Erlebnis-Wirklichkeit in Tatbestands-Wirklichkeit. Was die meisten Menschen ausschließlich, was wir alle meist Wirklichkeit nennen, ist ein Gemisch aus Erlebnis-Wirklichkeit und Tatbestands-Wirklichkeit. Aber auch der

»Tatbestand« als solcher ist nicht »rein objektiv« — auch er enthält noch Subjekte in sich, handelnde Menschen, deren Leben wir nur mit Hilfe unserer Eigenart, unseres Ich verstehen können. Außerdem, wenn auch die Empfindung, die vom Erlebnisganzen allein das Recht des Wirklichkeits-Hinweises behält, sich objektivieren läßt, so bleibt sie doch dem Zusammenhang subjektiven Erlebens angehörig: das von mir gesehene Rot ist nie als qualitativ gleich mit dem von einem anderen bei demselben Reize gesehenen nachweisbar. Zur vollen »Objektivität« des Wirklichen aber gehört zweierlei: Freiheit von den nur nacherlebbaren Analogien zum eigenen Subjekt und Unabhängigkeit von der Besonderheit des einzelnen Erlebniszusammenhangs, des individuellen Seelenlebens. So ist deutlich, daß die Forderung, die Wirklichkeit objektiv zu denken, über die Tatbestands-Wirklichkeit hinaustreibt. Die Empfindung kann nicht Bestandteil der Wirklichkeit bleiben, es muß Ernst damit gemacht werden, daß sie nur »Anzeichen« des Wirklichen ist. Das Wirkliche selbst muß so gedacht werden, daß jede Abhängigkeit von dem einzelnen Seelenleben schwindet. Das aber ist unmöglich, solange irgendwelche Inhalte auftreten, die nur im Erleben aufweisbar sind, also nur miterlebt werden können; denn alles Erleben gehört einem individuell besonderten Erlebenden zu. Nur das Denken ist grundsätzlich von jeder Besonderheit des einzelnen Denkers gelöst, soweit es wahrhaft Denken ist. Da das Denken der Wirklichkeit diese nicht schafft, muß es sie wenigstens beherrschen d. h. alle Bestimmungen der Gegenstände müssen sich vom Denken völlig durchleuchten lassen. Die Umwandlung der Raumerlebnisse in den in sich gleichförmigen Raum erweist sich als Vorbild der Gewinnung einer objektiven Wirklichkeit überhaupt. Indem der Raum überall einheitlich, homogen, ohne bevorzugte Punkte, Richtungen, Lagen gedacht wird, wird er denkbeherrschbar. So müssen auch alle nur empfindbaren Empfindungsunterschiede aus der Wirklichkeit entfernt, sie müssen als bloße Anzeichen von denkbeherrschbaren, d. h. meßbaren Verschiedenheiten einer ihrer Art nach homogenen Reihe erkannt werden. Die Qualität wird (wie Kant das im Grundsatz der Antizipationen ausspricht) verwandelt in einen »Grad«, eine Intensität, die grundsätzlich meßbar ist. Scheinbar geschieht das so, daß gewisse Empfindungen — die des Drucks, des Widerstandes, also dem Gebiet des Tast- und Muskelsinns angehörige — bevorzugt werden, daß sie als »primäre Eigenschaften« den Körpern selbst angehören, während Farbe, Geschmack usf. nur sekundäre Eigenschaften d. h. Wirkungen der primären durch unsere Sinne auf unsere Seele sind. Aber das ist eine

Halbheit. In Wahrheit gehört der gefühlte Druck dem Körper so wenig an wie die gesehene Farbe — nur scheint er der bloßen Größenänderung leichter, unmittelbarer zuordenbar als jene; aber dieser Vorzug beruht schließlich nur darauf, daß die Empfindungen der tastenden Hand schon in der Erlebniswirklichkeit wesentlich der praktischen Beherrschung der Körper dienen, und daß diese praktische Beherrschung mit der theoretischen so eng zusammengehört, wie Technik mit Physik. Daher achten wir bei den Tastempfindungen gar nicht auf ihre Qualität, sondern von vornherein auf die quantitativen Verschiedenheiten, die sie uns anzeigen. Die moderne Physik, die »elektromagnetische« Aenderungen nicht mehr »mechanisch« umdeutet, sondern als allgemeinste, ursprüngliche Vorgänge hinnimmt, zeigt diese Ausschaltung aller Empfindungsqualitäten viel deutlicher noch als die »mechanistische«. Die Empfindungen geben also Kunde von etwas Wirklichem, das nicht empfindbar ist. Was aber ist das? Es steht zu anderem Wirklichen in genau bestimmbaren Verhältnissen, es ändert sich nach Gesetzen, die den Charakter von Formeln haben, d. h. die allgemein sind, aber erlauben, ihre unbestimmt-allgemeinen Glieder durch zahlenmäßig bestimmte Werte zu ersetzen und so den einzelnen Fall durch Einsetzung seiner Konstanten aus dem allgemeinen Gesetz abzuleiten. Wenn man z. B. in Newtons Formel der Massenanziehung bestimmte Massen und Entfernungen einsetzt, lassen sich die resultierenden Anziehungen, die daraus entstehenden Bewegungen usf. ableiten. Da so die »Wirklichkeit« von der Eigenart der Empfindungen unabhängig wird, ist ihre Erkenntnis auch nicht mehr an die organischen Grenzen der Empfänglichkeit unserer Sinnesorgane gebunden. Dadurch wird der ungemein vergrößerte Umfang der physikalischen Wirklichkeit im Vergleich zur Erlebnis-Wirklichkeit möglich. Eine Erlebniswelt, die auch nur eine Farbe mehr hätte, als wir kennen, wäre anschaulich unvorstellbar; dagegen macht es gar keine Schwierigkeit, eine Wirklichkeit zu denken, in der die den sichtbaren Farben zugeordneten elektromagnetischen Wellen nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Bereich gleichartiger Vorgänge sind, die sich durch ihre Wellenlänge unterscheiden. Die Wirklichkeit der unsichtbaren Vorgänge wird dann dadurch nachgewiesen, daß irgendwelche Folgen ihrer durch irgendein Mittel empfindbar gemacht werden. Welches Mittel das ist, ist ganz gleichgültig — aber es ist doch bezeichnend, daß mit Vorliebe die Empfindung auf ein Minimum reduziert wird: man achtet bei vielen Versuchen nur noch auf die Deckung eines dunklen oder hellen Strichs mit einem Teilstrich einer Skala.

»Kimmerisch, grau und schattenhaft« kam dem jungen Goethe

die mechanistische Welt des »Système de la nature« vor. Für die Welt der modernen Physik sind diese Prädikate viel zu erlebnishaltig. Die Vorgänge im elektromagnetischen Felde sind unserer Empfindung ganz entrückt — die Empfindung ist ein an sich gleichgültiges Zeichen des Vorgangs. Die streng physikalische Wirklichkeit erweist sich als unerlebbar. Was die Physik bietet, sind mathematische Formeln, durch die es möglich ist, Vorgänge abzuleiten, deren Folgen sich für unser Empfinden nachweisen lassen. Die Formeln sind gewiß nicht »wirklich« — aber sogar das, worauf sie anwendbar sind — mit welchem Rechte darf es noch »wirklich« genannt werden? Wenn der moderne Physiker die elektromagnetischen Wellen als die Wirklichkeit der Farben auffaßt, so meint er, daß mit ihrer Hilfe die optischen Vorgänge sich einem durch Formeln beherrschbaren Zusammenhang einordnen lassen, und daß alle Folgerungen aus diesem Zusammenhang sich in der erlebbaren Wirklichkeit bewähren. Die Technik, so hat Engels einmal gesagt, ist der Beweis der Physik, wie der Beweis für die Existenz des Puddings im Essen besteht. Gewiß — nur daß das Essen und der Esser, der Techniker und seine Zwecke in dieser physikalischen Wirklichkeit keinen Platz finden.

II. Subjektives in der objektiven Wirklichkeit.

Die physikalische Wirklichkeit ist das Endglied, auf das hin die Umbildung der Erlebnisse in die objektive Tatbestands-Wirklichkeit tendiert; erst die physikalische Wirklichkeit ist ein in sich einheitlicher objektiver Zusammenhang. Aber ist sie wirklich rein objektiv, hat sie alles Subjektive ausgestoßen? Wir richten diese Frage zunächst an das Bild physikalischer Wirklichkeit, das sich in den Grundzügen von Newton bis zum Auftauchen der modernen Relativitätstheorie behauptet hat. Dabei kann der Streit um die Vorherrschaft des »Mechanismus« im engeren Sinne, d. h. der Vorgänge bei der Massenbewegung, außer Betracht bleiben, ebenso wie der Streit darum, ob innerhalb des Gebietes der Massenbewegung die »fernwirkenden« »Zentralkräfte« der Anziehung und Abstoßung »zuletzt« auf Nahwirkung (Druck und Stoß) zurückgeführt werden sollen oder nicht; denn in dem uns angehenden Punkte stimmen alle diese Auffassungen des physikalisch Wirklichen überein: sie alle enthalten die Zeit als eine ausgezeichnete, vom Raum verschiedene und unabhängige, für sich meßbare Richtung. Wer die Zeit, die Größe »t« in den physikalischen Formeln handhabt wie andere Größen,

wer im »Zentimeter-Gramm-Sekunden«-System nach Sekunden genau so mißt und rechnet wie nach Zentimetern und Grammen, der wird zunächst verwundert sein, wenn man den besonderen Charakter auch der physikalischen (nicht etwa nur der erlebten) Zeit betont. Und doch macht er sich überall geltend. Moderne Physiker wie Planck sind geneigt, an Stelle der alten Einteilung der physikalischen Vorgänge in mechanische, elektrische usf. eine neue in »umkehrbare« und »nicht umkehrbare« zu setzen d. h. aber in solche, für die der einsinnige Ablauf der Zeit unwesentlich, und solche, für die er wesentlich ist. Unumkehrbare Vorgänge werden durch Gleichungen nie vollständig ausgedrückt; die in der Gleichung ausgesprochene Umwandlung z. B. der Energieverteilung kann vielmehr — das muß hinzugefügt werden — nur in der einen Richtung, etwa von der »linken« zur »rechten« Seite der Gleichung, nicht umgekehrt erfolgen. Die Absonderung der Zeit vom Raum, die Existenz zweier Anordnungsformen der Wirklichkeit, ebenso die Einsinnigkeit, Unumkehrbarkeit des Zeitablaufes, sind für die Physik auf der Stufe, die wir jetzt im Auge haben, »letzte« »irreduzible« Gegebenheiten. Soviel wird man leicht zugeben, wird aber fragen, was das mit der »Subjektivität« zu tun habe. Auch die Dreidimensionalität des Raums, auch der besondere Inhalt jedes Naturgesetzes sei »irreduzibel«, aus rationalen Obersätzen nicht ableitbar. In der Tat ist es nicht diese letzte Irrationalität, die auch bei denkbar rationalster Nachkonstruktion der Wirklichkeit übrig bleibt, auf die wir zielen, sondern die Eigenart gerade der Zeit. Nicht willkürlich bezeichnet Kant die Zeit als »Form des inneren Sinns«, d. h. als die Form, in der wir die Vorgänge »im Bewußtsein«, die Vorstellungsfolge ordnen müssen, um sie zu erkennen. Objektivistischer ausgedrückt: die Form, in der sich die Vorstellungsfolge ordnet und mit deren Hilfe auch sie sich zu einer Art Erfahrung zusammenschließt.

Die Problematik, die darin liegt, daß Zeit zugleich Form des »inneren Sinns« und Form der objektiven, von allem »Innern« abgelösten Wirklichkeit sein soll, blieb Kant und blieb noch den Generationen nach ihm verborgen. Sie ist uns offenbar geworden, und zwar von ihren beiden Polen her — von der erlebten Zeit, der Zeitlichkeit des Erlebnisses aus einerseits, von der physikalisch meßbaren Zeit aus anderseits. Die ältere Psychologie dachte selbst »objektivistisch«, wie sich vielleicht am deutlichsten in der Herbartschen Theorie der Vorstellungs-Mechanik ausdrückt. Noch Wundt, so deutlich seine Apperzeptionslehre Antriebe zur Ueberwindung des psychologischen Objektivismus zeigt, hat die Zeit

des Seelenlebens als durch das Hippsche Chronoskop und andere Apparate meßbar einfach hingenommen. Erst bei Münsterberg wird der vorher naive Objektivismus der Psychologie bewußt und kommt damit zur Problem-Einsicht. Münsterberg hält daran fest, daß die Psychologie objektivistische Theorie nach dem Vorbild der Physik sein soll — aber er weiß, daß das wirkliche, gelebte Seelenleben ein aktives Stellungnehmen ist. Die meßbare Zeit gehört für ihn durchaus der objektiven Welt der Physik an, ihre Anwendung auf das Seelenleben ist nur indirekt durch Zuordnung des Seelischen zu physischen Vorgängen möglich. Zu gleicher Zeit wendet James und nach ihm William Stern dem Zeiterleben selbst die Aufmerksamkeit zu — sie finden, daß die erlebte Gegenwart nie ein Punkt, eine ausdehnungslose Grenze sein kann, sondern daß sie eine gewisse wechselnde Ausdehnung hat, daß die erlebte Zeit also ihrer Struktur nach von der physikalischen abweicht. Grundsätzlicher noch, mit vollerem Bewußtsein ihrer philosophischen Bedeutung hat Bergson verwandte Gedankengänge durchgeführt. Seine Unterscheidung der erlebten, qualitativen, individuellen »durée« von der meßbaren, qualitätlosen, allgemeinen Größe »t« der physikalischen Gleichungen hat sich im Bewußtsein der Philosophierenden durchgesetzt. Es wird deutlich, daß die eine, in Jahren, Tagen, Minuten, Sekunden gemessene Zeit nicht etwa bei der Beschreibung und Analyse des Erlebens selbst auftritt, sondern erst, wenn das Erleben in die einheitliche Wirklichkeit eingegliedert werden soll, wenn etwa Gleichzeitigkeiten zwischen meinem Erleben und dem eines andern, oder zwischen einem Erlebnis und einem äußeren Ereignis festzustellen sind. Erst sekundär, erst dadurch, daß die Einheitlichkeit des Geschehens selbst Gegenstand des Erlebens wird und besonders dadurch, daß die objektiv-zeitliche Regelung der Arbeit und des sozialen Lebens überhaupt die Erlebnisse und die Erlebnisweisen jedes einzelnen Menschen bestimmt, tritt die objektive, meßbare Zeit in das innere Erleben ein, d. h. grundsätzlich nicht anders als alle anderen wissenschaftlichen und technischen Ergebnisse auch. Zeitlich im Sinne der erlebten Zeit ist alles Erleben; die Zeit berechnend, an der meßbaren Zeit orientiert ist nur das Erleben des erwachsenen Menschen in gewissen Kulturen und Zivilisationen, am ausgesprochensten in der modernen europäisch-amerikanischen.

So scheint die gemessene Zeit aus der Welt des Inneren in die objektive Wirklichkeit der Physik gewiesen zu werden — aber zugleich wird die Unabhängigkeit der Zeitmessung vom räumlichen Ort und vom Bewegungszustande dieses Ortes durch die Physik in Frage gestellt. Da nur das

Meßbare für die Physik existiert, wird mit der Unabhängigkeit der Zeitmessung auch die Unabhängigkeit der Zeit selbst problematisch. Es ist wesentlich, daß die Physiker nicht etwa durch allgemeine Spekulationen, sondern durch ganz spezielle Versuchsergebnisse und ihr Verhältnis zur mathematisch durchgebildeten Theorie dazu gekommen sind, die Unabhängigkeit zuerst der Zeitmessung, dann der Zeit als solcher zu beanstanden; denn darin spricht sich die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit einzel-wissenschaftlicher Entwicklung aus[1]). Für den Philosophen aber ist es nötig, das Grundsätzliche unabhängig von jenen besonderen Angelegenheiten der Beobachtung und der mathematischen Theorie herauszuheben. Er ist dabei auch nicht gebunden an die Grenzen der Angleichung zwischen Zeit- und Raum-Messung, die dem Physiker durch das Bedürfnis, die Resultate seiner Beobachtungen auszudeuten, vorgezeichnet sind. Auch die kühnsten physikalischen Theoretiker sind, soweit mir bekannt, bisher nicht dazu geschritten, die Sonderstellung der Zeitdimension in der vierdimensionalen raumzeitlichen Welt ganz aufzuheben oder, was damit zusammenfällt, auf den einsinnigen Ablauf der Zeit, auf die Unumkehrbarkeit des Zeitverlaufs zu verzichten. Doch liegt diese Ausschaltung in der Tendenz ihrer Theorien. Denken wir sie durchgeführt (ganz gleichviel, ob die mathematisch-physikalische Theorie je Anlaß haben sollte, sie durchzuführen), so wäre damit die physikalische Welt von jener zuletzt im Erleben begründeten Doppelheit der Ordnungsformen Zeit und Raum unabhängig — ein Hinweis mehr auf unmittelbar Erlebbares wäre aus ihr entfernt. Sie wäre konsequenter objektiv geworden, zugleich aber hätte sie sich vom Erleben und vom Leben noch weiter entfernt. Jeder Willensakt, jeder Wunsch ist auf die Zukunft gerichtet, alles Handeln ist Gestaltung der Zukunft von der Gegenwart her auf Grund der Kenntnis des Vergangenen — schließt also die einsinnige, unumkehrbare Richtung des Zeitverlaufs ein. Noch allgemeiner: das Leben trägt die Zeitrichtung in sich, was ebenso hervortritt, wenn man das Lebensganze eines Individuums von der Geburt bis zum Tode ins Auge faßt, wie wenn man auf eine einzelne Lebensregung etwa einen Atemzug, einen Verdauungsvorgang oder einen Reflex achtet. In eine physikalische Welt, die die Besonderheit der Zeit aus-

---

1) Dieser Satz gilt selbst dann, wenn etwa noch genauere Messungen die empirischen Grundlagen der Relativitätstheorie erschüttern sollten; denn auch in diesem Falle bliebe es wesentlich, daß experimentelle Resultate mindestens möglich sind, die die Unabhängigkeit der Zeit- von der Raummessung widerlegen, und vor allem: die allseitige Durchdenkung der so sich zeigenden Probleme bliebe als geistiges Ergebnis bestehen.

schaltete, wäre also Handeln und Leben nicht mehr einfügbar, nicht einmal mehr in dem Sinne, daß man sie gewissen Stücken der physikalischen Welt mit Hilfe des gemeinsamen Zeitablaufs zuordnen könnte. Vielmehr müßte man sich begnügen, die notwendige Zeitgerichtetheit von Handeln und Leben den grundsätzlich einer Eigenrichtung entbehrenden physikalischen Weltlinien willkürlich zuzuordnen — die Gerichtetheit als solche wäre Hinzufügung einer der physikalischen Welt fremden Eigenschaft, würde sich zu ihr verhalten, wie eine Farbqualität zu der ihr entsprechenden Wellenlänge.

Nachdem so von der Psychologie und von der Physik her die einheitliche Zeitform, die zugleich Form des inneren Sinnes und des physikalischen Geschehens sein sollte, in Frage gestellt worden ist, läßt sich die Analyse der gewöhnlich gemeinten Zeit durchführen, derer, die unsere Uhren messen, die die historische Chronologie festlegt, nach der unser rationalisiertes soziales Leben sich ordnet und die bis zu den letzten Umwälzungen auch von der physikalischen Theorie vorausgesetzt wurde. Die praktische und theoretische Notwendigkeit dieser Zeit wird durch die Kritik, die Psychologie und Physik an ihr üben, nicht vermindert. Vorläufig hat, wie gesagt, nicht einmal die reine physikalische Theorie auf ihre Auszeichnung verzichtet, und es ist fraglich, ob sie das je tun wird. Aber selbst wenn dies geschehen sollte, würde für Technik, Biologie, Meteorologie Geologie usf. der alte halbobjektive Zeitbegriff nötig bleiben. Auch die Psychologie wird ihn nie entbehren können, solange sie die Empfindungen mit den Reizvorgängen, die Handlungen mit ihren Folgen, die Erlebnisse eines Menschen mit denen eines andern in Verbindung bringen will, und noch viel weniger wird je die Chronologie aufhören, das Gerüst der Geschichte abzugeben. Aber die Unentbehrlichkeit dieser Zeitvorstellung kann jetzt, nach der von Physik und Psychologie her geübten Kritik, nicht mehr über ihre innere Zwiespältigkeit hinwegtäuschen. Die gleichmäßig verlaufende, meßbare Zeit stellen wir wie eine gerade Linie vor, die nur in einer Richtung durchlaufen werden kann. Aber wenn wir nun fragen: was entspricht bei dieser Vorstellung der Zeit selbst, die gerade Linie oder ihr gleichförmiges Durchlaufen, so geraten wir in Schwierigkeiten. Wenn wir die graphische Darstellung einer zeitlichen Aenderung, z. B. der Geschwindigkeit einer Bewegung oder der Getreidepreise überschauen, dann entspricht die Abszissenlinie selbst der Zeit, ihre Strecken bestimmten Zeitdauern, ihre Punkte bestimmten Augenblicken der vergangenen Zeit. Wenn wir aber die Bewegung selbst mitmachen, dann durchlaufen wir die Abszissenachse so, daß jederzeit der

durchlaufene Punkt als Gegenwart erscheint. Das Wachstum der Geschwindigkeit einer gleichmäßig beschleunigten Fallbewegung verstehen wir, indem wir den fallenden Körper in seiner Bahn gleichsam begleiten und die Geschwindigkeit in jedem Augenblick des Falles als stetig wachsend auffassen; dabei durchlaufen wir mit dem Körper Bahn und Zeit. Man könnte einwenden: das seien nur Mittel der Verdeutlichung; sie gehören als solche nur der seelischen Repräsentation des Gemeinten, nicht dem Gemeinten selbst an, wir seien von der logischen Analyse in die psychologische abgeglitten. Aber es handelt sich in Wahrheit um das Gemeinte selbst; und wenn dieses nicht ohne Anleihe an »Subjektives« dargestellt werden kann, so liegt der Grund in seiner Eigenart, nicht in einer Unreinheit der Interpretations-Methode. Ein anderes Beispiel wird das noch deutlicher machen. Wir überschauen eine geschichtliche Periode, vergleichen etwa die kurze Spanne der attischen Blütezeit mit der weit längeren Zeit des Hellenismus — dann vergleichen wir Zeitstrecken, stellen dabei etwa fest, daß sich die Kunstformen oder die philosophischen Begriffe während einer bestimmten Periode weit schneller ändern, als während einer andern, d. h. daß der ihr entsprechenden Strecke mehr Aenderungsstadien zugeordnet sind. Die Zeiten erscheinen so als Linien, innerhalb deren die einzelnen Ereignisse markiert sind. Daß es Zeiten sind, daß sie den nur die Zeit eigentümlichen Ablauf, die Unwiderbringlichkeit der Gegenwart, in sich tragen, ist ihnen, solange sie so gedacht werden, nicht anzumerken. Wir denken das hinzu, weil wir bei der Zeit-Ausdeutung der Strecke eine ganz andersartige Betrachtung mit der ersten verbinden: wenn wir etwa die Aenderung des Stils oder des philosophischen Denkens als zeitliche Aenderung verstehen wollen, dann setzen wir uns in den Zeitpunkt, an dem sie beginnt, gleichsam hinein, er wird zur Gegenwart, mit ihm rücken wir in die Zukunft vor; wir überschauen nicht mehr eine Zeitstrecke, sondern wir durchlaufen die Zeit. Welche Mittel wir dabei verwenden, ob wir die Aenderung als optische Formänderung sehen, als Aenderung des Körpergefühls in unserer Körperhaltung andeutend nachahmen oder als Aenderung einer Stellungnahme zu den Formen, als Wertakzentverschiebung mitmachen, das gehört mindestens z. T. der Eigenart des individuellen historisch verstehenden Subjekts an — die Analyse dieser Mittel, die sich bei jedem Menschen, ja in jedem Falle geschichtlichen Verstehens verschieden zusammenfügen, mag der Psychologie überlassen bleiben — der Unterschied zwischen der überschauenden und der einlebenden Haltung und die Notwendigkeit beider zur Erfassung des Zeitverlaufs gehört

zur Sache selbst, also zur logischen Sinn-Analyse. Wie das Ueberschauen einer Zeitstrecke Zeiterfassung nur ist, wenn jeder Punkt der Strecke als mitzulebende Gegenwart, wenn die Richtung als Zeiterleben verstanden wird, so bringt umgekehrt das verstehende Zeitmitleben nur dann zeitliche Verhältnisse zur Anschauung, wenn die Gleichförmigkeit des Zeitablaufs, die Vergleichbarkeit der Zeitstrecken mitgesetzt ist.

Alle Zeiterfassung enthält also in sich die Vereinigung von zwei Haltungen des Erkennens — oder, wenn man nicht vom Erkennen sondern vom Wesen der Zeit selbst reden will: es liegt im Wesen der Zeit, nur durch Verbindung dieser beiden Haltungen erkennbar zu sein; anders als so ist ihr »Wesen« nicht faßbar, von einem anderen Wesen der Zeit zu reden, hat für uns keinen Sinn, es sei denn den eines abzuweisenden Begriffs. In der einen Haltung stellen wir uns der Zeitstrecke gegenüber wie einem in sich feststehenden Gegenstande. Was wir so als ein »Gegenüber« erkennen, dessen Eigenschaften nehmen wir als bestimmt und bestimmbar, im Verhältnis zu ihm bedeutet Erkenntnis Macht, wird Erkenntnis unmittelbar praktisch. Wir stellen eine zukünftige Zeit als Strecke vor, wenn wir sie einteilen wollen, um sie zweckmäßig zu nutzen, wenn wir nach Goethes, den Wanderjahren vorgesetztem Spruch, die Zeit als Erbteil, als Acker bewirtschaften. Aber die Notwendigkeit dieses Wirtschaftens mit der Zeit drängt sich uns auf, weil wir ihr Fließen fühlen, weil wir uns in ihren Lauf eingesenkt wissen, weil wir jeden ablaufenden Zeitteil unserer Gegenwart gleichstellen. Die beiden in der Zeitauffassung verbundenen Haltungen erweisen sich so als besondere Aeußerungen sehr viel allgemeinerer Geisteshaltungen, die wir als »beherrschende« und »gleichstellende«[1]) unterscheiden mögen.

---

1) Der Ausdruck »gleichstellend« stammt aus Goethes Wanderjahren, 2. Buch, 1. Kap. (Sophien-Ausgabe I 24, 243), wo die zweite Stufe der Religion, die sich auf die Ehrfurcht vor dem uns Gleichen gründet, die philosophische genannt wird. »Denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen und nur in diesem Mittelstand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit.« In diesen Sätzen hat das Wort »gleich« zwei Bedeutungen — es bezeichnet sowohl Art-Gleichheit wie Rang-Gleichheit. Die zweite dieser Bedeutungen sei hier grundsätzlich ausgeschlossen. Es bleibe ununtersucht, ob die Gesinnung gewordene Philosophie, die Weisheit, auch in dieser Bedeutung des Wortes gleichstellt — hier ist sie nicht gemeint, ja überhaupt nicht die Philosophie (die in Wahrheit beherrschende und gleichstellende Haltung verbinden muß) —, sondern eine noch vorphilosophische Geisteshaltung, die z. B. im Historiker vorherrscht. Goethes große Intuition leidet darunter, daß er den Sinn der physikalischen, beherrschenden Erkenntnis nicht verstanden hat.

Dieser Unterschied erstreckt sich über das Erkennen hinaus, bestimmt unsere praktischen und unsere Gefühlsbeziehungen zu Mensch, Tier, Landschaft. Die Auswirkung der beherrschenden Haltung im Erkennen heiße »Erfassen«, die Auswirkung des gleichstellenden »Verstehen«. Zeit, so können wir jetzt das Ergebnis formulieren, wird als Zeit nur erkannt, wenn das Schema des erfassenden Erkennens durch verstehendes Erkennen erfüllt wird.

Wenn objektive Wirklichkeit geeignet sein soll, Erlebnisse auch nur als ihren Bestandteilen zugeordnet aufzunehmen, muß sie zeitlich sein; dann aber enthält sie in der ihr einwohnenden Gerichtetheit der Zeit ein nur verstehend Erkennbares als mitgesetzt, oder: dann ist sie nicht rein objektiv; denn zum Verstehen gehört, daß das Subjekt sich selbst in das zu Verstehende hineinsetzt. Allerdings ist, solange es sich um die allgemeinen Eigenschaften des Zeitablaufs handelt, nicht das ganze, konkrete Subjekt der objektiven Form eingefügt, sondern nur eine allgemeinste Form des Subjektseins. Die erlebte Gegenwart schrumpft zum Punkte ein; von dem konkret gegebenen, erfüllten einheitlichen Bewußtsein des Sich-Wandelns bleibt nur noch die abstrakte Flüchtigkeit zurück, ein Grenzfall, ein Minimum des Erlebens, das sich nur so der beherrschten strengen Zeit-Form einfügen kann. Aber auch als unerlebbarer Grenzfall ist die punktuelle Gegenwart noch subjekthaltig, weil sie Gegenwart, ausgezeichneter Punkt, ist. Die Allgemeinheit, Erlebnisferne des in der Zeit mitgesetzten Subjekts bedeutet also nicht größere Subjekt-Freiheit des Objektiven; denn gerade diese Form der Subjektivität, dieses Einwohnen des Subjektiven in dem Zeitverlauf ist nicht adäquat objektivierbar. Ja die Allgemeinheit der in der Zeit mitgesetzten Subjektivität fügt ein Problem mehr hinzu. Als allgemein ist sie nicht wirklich; denn alles Wirkliche ist ein Einmaliges, Besonderes. Es wohnt also der Form der objektiven Wirklichkeit etwas inne, was zugleich subjektiv und unwirklich ist.

Die Problematik der Zeit, wie sie sich in der neueren Physik und in der neueren Psychologie darstellt, hat uns dazu geführt, in der objektiven Zeit selbst eine Zweiseitigkeit zu erkennen. Wenn man die eine Seite, die objektivistische, den Gegenstand beherrschend-ergreifenden Erkennens für sich nimmt, ihn von allen nur verstehbaren Beimischungen befreit, behält man eigentlich keine Zeit mehr übrig; man kommt dann zur vierdimensionalen Welt, in der die Zeit-Dimension sich gar nicht vor einer Raum-Dimension auszeichnet. Es ist bemerkenswert, aber wohl begreiflich, daß diese philosophische Konstruktion radikaler ist,

als die Theorien der Physik bisher zu sein genötigt waren. So schließen wir diese Erörterung über die Zeit in der physikalischen, d. h. in der zu Ende geführten objektiven Wirklichkeit mit dem Dilemma: entweder enthält die physikalische Wirklichkeit noch die Unumkehrbarkeit der Zeit, damit die ausgezeichnete Rolle der Zeit, ihre Unterschiedenheit von den Dimensionen des Raumes (was sich mit der Abhängigkeit der Zeitmessung vom räumlichen Bewegungszustand verträgt), dann enthält sie ein Moment des Subjektiven in ihrer eigenen Ordnung — oder sie scheidet diesen Unterschied aus, sie setzt die Zeit jeder Raumdimension gleich, dann bietet sie nicht einmal mehr die Form dar, Lebensvorgänge, geschweige Handlungen ihren Teilen zuzuordnen, dann verlangt eine solche Zuordnung vielmehr schon eine Abschwächung ihrer Objektivität. Da aber Leben und Handeln den ursprünglichen Charakter des Wirklichen am entschiedensten an sich tragen, ist damit die größte Ferne von der Erlebnis-Wirklichkeit erreicht. Wenn man (wie das von der Wissenschaft nicht abgelenkte »natürliche« Urteil immer tun wird) das Erlebnis, die Erlebbarkeit zum Kriterium der Wirklichkeit macht, dann ist die zeitlose physikalische Wirklichkeit im höchsten Grade unwirklich. In geringerem Grade nimmt auch die noch zeithaltige Form der physikalischen Wirklichkeit an dieser Unwirklichkeit teil. Dieses letzte Ergebnis aber befriedigt nicht, da augenscheinlich die erkannte Wirklichkeit durch die Physik und ihre Ergebnisse so ungeheuer erweitert worden ist, und da zudem der Ausdruck »Grad der Wirklichkeit« schwere Bedenken erregt. Etwas kann doch wohl nur wirklich oder unwirklich, nicht aber mehr oder weniger wirklich sein. So führt dieses Ergebnis zu neuen Problemen.

III. Die Wirklichkeit als Idee.

Die eine Wirklichkeit, in der wir leben und die wir erkennen wollen, hat sich bisher mit keinem Wirklichkeitsbegriffe vollständig zur Deckung bringen lassen. Zudem: keiner der Wirklichkeitsbegriffe, abgesehen von dem einer zeitlosen physikalischen Wirklichkeit, läßt sich rein, ohne Anleihen am andern durchführen; die zeitlose physikalische Wirklichkeit aber macht im höchsten Maße den Eindruck des Unwirklichen, da sie nicht nur gewisse Momente des Erlebens ausschaltet, sondern für Erleben, Handeln, Leben nicht einmal mehr Platz oder Zuordnungsschema übrig behält. Es bleibt gegenüber diesen Schwierigkeiten nur noch *ein* Weg der Untersuchung übrig: es gilt, sich zu besinnen, welche Forderungen

der Geist an die Wirklichkeit stellt, d. h. grundsätzlich zu tun, was schon gelegentlich geschah. Die logischen Motive der Umbildung der Erlebniswirklichkeit wurden ja bereits aufgesucht, damit aber Forderungen erkannt, die in der Wirklichkeit stecken. Jetzt ist eine entgegengesetzt gerichtete Untersuchung nötig: nicht von den Wirklichkeitsarten mehr ist auszugehen, sondern von den Postulaten, nicht von der Mannigfaltigkeit der Weltaspekte sondern von der Einheit des erkennenden Geistes. Gab die erste Arbeitsrichtung die Probleme, zeigte sie deren Notwendigkeit, deren sachliche Bedeutung, führte sie auch zu den wichtigsten Unterscheidungen und Forderungen hin, so muß nun eine vom Zentrum ausgehende Betrachtung die Einheit, den Zusammenhang und damit die Lösung und die Grenzen der Lösbarkeit aufzeigen.

Die Einheit der Erkenntnis entspricht der Einheit des erkennenden Geistes. Von ihr aus ist gefordert, daß alles Erlebte, mag es welchem Erlebenden immer zugehören, sich einem einzigen Zusammenhange einordnen läßt. Der Ort jedes einzelnen Gegenstandes in diesem Zusammenhange muß eindeutig und allgemeingültig bestimmbar, der Zusammenhang selbst objektiv, d. h. von der Subjektivität des Erlebenden unabhängig sein. Wirklichkeit muß gedacht werden als einheitlicher, raum-zeitlicher Wirkungszusammenhang. Dieser einheitliche Zusammenhang muß alle Erlebnisse aufnehmen können, er muß allumfassend sein, nicht nur in dem Sinne, daß allem Erlebbaren ein Stück Wirklichkeit zuordenbar ist, sondern so, daß die Fülle des Erlebens und der Erlebende selbst in die Wirklichkeit aufgenommen werden. So hat die Wirklichkeit, vom erkennenden Geist her gesehen, zwei Forderungen zu erfüllen: sie soll einheitlicher Wirkungszusammenhang und sie soll allumfassend sein. Es berührt vielleicht fremdartig, daß hier an die Wirklichkeit, von der wir abhängen, Forderungen gestellt werden — genauer wäre zu sagen: damit ein Zusammenhang als Wirklichkeit mit Recht anerkannt werde, hat er diesen Forderungen zu genügen.

Der ersten Forderung, der Einheit der Wirklichkeit, widerspricht es, daß mehrere verschiedenartige Auffassungen der Wirklichkeit, jede auf ihrem Gebiete, sich nebeneinander behaupten wollen. Und doch führt gerade dieses Postulat zur Umbildung der ursprünglichen Erlebniswirklichkeit. Jedes einzelne Erlebnis ist, so wie es erlebt wird, von der Besonderheit des Erlebenden und von der besonderen Lage und Stimmung des Erlebnis-Augenblicks abhängig. Sofern in dem Erlebnis oder von ihm aus Wirklichkeits-Erkenntnis gesucht wird, soll diese Abhängigkeit ausgeschaltet werden — das von Augenblick und Individualität Unab-

hängige, das sich im Erlebnis zeigt, als solches, als Unabhängiges erkannt werden. Die zwei Stufen der Umbildung der Wirklichkeit, die früher unterschieden wurden, lassen sich den beiden Seiten dieser Emanzipation zuordnen, der Befreiung von der Lage und der von der Erlebensart des Erkennenden. Schon die Tatbestands-Wirklichkeit ist von der äußeren und inneren Lage des Erlebenden frei; deshalb leitet schon sie das Wirkliche nicht mehr aus der Gefühls- und Willens-Seite des Erlebens ab. Sie bedarf des einheitlichen Raums und der einheitlichen Zeit, damit die Erlebnisse verschiedener, an verschiedener Stelle und mit verschiedenem Zeit-Erleben auffassender Menschen als auf dasselbe Stück Wirklichkeit weisend verbunden werden können. Die Individualität sowohl des Einzel-Erlebnisses wie des einzelnen Erlebenden darf diese Wirklichkeit nicht mehr färben, diese Individualität wird selbst ein objektiviertes Stück Wirklichkeit. Aber die allgemein menschliche Erlebensart bleibt noch erhalten. Nun ist die Art-Einheit menschlichen Erlebens nicht scharf abgrenzbar — die Unterschiede der Kulturkreise, der geschichtlichen Perioden, der Nationen, vielleicht auch der Rassen, der Geschlechter und Altersstufen färben das »Menschliche«. Die Gleichheit der Empfindungen bei verschiedenen Menschen ist sicher unvollkommen und nie streng beweisbar. Denkt man aber sogar die Reduktion auf das »allgemein Menschliche« vollzogen, so bleibt doch auch dies, sofern menschlich, d. h. einer besonderen Organisation verhaftet, eine der Wirklichkeit an sich nicht zukommende Färbung. Von ihr befreit sich die physikalische Wirklichkeit. Aber solange sie die Zeit in ihrer Verschiedenheit vom Raum in sich faßt, setzt sie noch einen an Erlebnisse, d. h. an das Leben gebundenen Erkennenden voraus. Erst die volle Nivellierung dieses Unterschiedes, die radikale Durchführung der vierdimensionalen Welt ohne Sonderstellung der Zeitdimension würde diese Bindung des Erkennenden an Erlebnisse ganz beseitigen. Aber eine so konstruierte Welt hätte mit der Wirklichkeit des Erlebens nur noch die eine Verbindung, daß ihre Ergebnisse sich bestimmten Beobachtungen zuordnen lassen müssen. Nicht mehr ein zeitlich erlebender, wohl aber noch ein von »Denkfremdem«, von »Aufweisbarem« abhängiger Geist gehörte zu einer solchen Wirklichkeit. Aber ist das überhaupt noch »Wirklichkeit«, wenn für das »Wirklichste«, das Leben, kein Platz mehr darin bleibt? Die strengste Durchführung des einen Postulats, die Loslösung nicht nur von der menschlichen Organisation, sondern sogar von der Bedingtheit jedes erlebenden Wesens droht aus der Wirklichkeit überhaupt herauszuführen, daher denn auch bisher die Physik dieses Extrem gescheut hat.

Aber schon die vorausgehenden Umbildungstufen widersprechen dem Postulat, daß die Wirklichkeit allumfassend sei. Die Tatbestandswirklichkeit schaltet die nicht empfindungsartigen Bestandteile der Erlebnisse aus, die physikalische benutzt die Empfindungen nur noch als Anzeichen eines grundsätzlich nicht empfindbaren Vorgangs. Das widerstreitet nicht etwa einer aus spekulativen Gründen aufgestellten Forderung, sondern dem, was wir als nicht philosophierende Menschen mit Wirklichkeit meinen. Wirkliches Brot sättigt uns, wirkliches Feuer wärmt und verbrennt uns, wirkliche Menschen sind uns durch Liebe und Haß, durch Genossenschaft und Gegnerschaft des Wollens verbunden. Daher muß die Tatbestands-Wirklichkeit dies alles wieder in sich aufnehmen, wenn sie historische Wirklichkeit, d. h. Schauplatz und Inbegriff verständlicher Taten und Leiden werden soll. Aber auch aus der historischen Wirklichkeit wird doch Unwirkliches ausgeschieden, auch ihr gehört nicht »alles« an; denn das Unwirkliche ist doch »etwas«. Das zweite Postulat, das des Allumfassens, scheint also mit der Unterscheidung von Wirklichem und Unwirklichem unverträglich zu sein. In der Tat, auch das, was wir unwirklich nennen, der Traum etwa oder der Inhalt eines Romans, ist doch als Traum oder Dichtung dieses bestimmten Menschen wirklich. Die historische Wirklichkeits-Darstellung nimmt Träume und Phantasien in sich auf. Sofern ein Erlebnis als Erlebnis genommen wird, kann es nicht aus der Wirklichkeit, dem einen allumfassenden Zusammenhang herausfallen. Auch meinen wir das gar nicht, wenn wir den Traum von der Wirklichkeit unterscheiden; wir nennen, wenn wir genau sprechen, nicht den Traum unwirklich, sondern das Erträumte. Es gehört der Wirklichkeit an, daß dieser Mensch in dieser Nacht von seiner eigenen Hinrichtung geträumt hat; aber die im Traum gesehene Hinrichtung ist nicht wirklich vollzogen worden. Ein Erlebnis ist stets wirklich, aber das im Erlebnis »Gemeinte« »Intendierte« braucht nicht wirklich zu sein. Die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit hat nur bei Erlebnissen Sinn, die etwas über das Erleben Hinausgehendes intendieren, also z. B. nicht bei gegenstandslosen dumpfen Gefühlen oder Stimmungen, wohl aber sobald sich dieses Gefühl zur Ahnung eines in der Ferne geschehenen Ereignisses verdichtet. Ueberdies ist nicht alles in einem Erlebnis Intendierte als wirklich intendiert, z. B. nicht der Inhalt eines Kunstwerks oder eines zu beweisenden mathematischen Satzes. Die Frage nach Wirklichkeit oder Unwirklichkeit richtet sich also nicht an das Erlebnis als Erlebnis dieses Erlebenden (so ist es selbstverständlich wirklich), sondern an das im Erlebnis Intendierte. Und

zwar treten hier zwei Arten des Unwirklichen auf: es kann sein, daß das als wirklich Intendierte, Gemeinte doch nicht wirklich oder nicht so, nicht an der Stelle wirklich ist, wie oder wo es gemeint war — dann entsteht ein falscher Schein, der berichtigt werden muß — das in dieser Art Unwirkliche heiße scheinhaft; oder: die Intention geht von vornherein nicht auf Wirkliches sondern z. B. auf etwas Allgemeines, auf eine rein mathematische Konstruktion, auf den Sinn eines Kunstwerks — dann ist das Gemeinte als unwirklich gemeint — das so Gemeinte heiße außerwirklich. Es entstehen also die beiden Fragen: wie ist Scheinhaftes und wie ist Außerwirkliches mit dem Postulate verträglich, daß die Wirklichkeit allumfassend sei. Für Scheinhaftes ist diese Frage leicht zu beantworten: es hat seinen Ort in der Wirklichkeit als vom Erlebenden intendiert, gemeint; es soll in den einen raum-zeitlichen Wirkungszusammenhang dadurch eingeordnet werden, daß die Ursachen und die Wirkungen dieses Gemeintseins aufgesucht werden. Alles das sind Aufgaben besonderer Untersuchungen, die grundsätzlich nicht anders zu führen sind als andere Untersuchungen der Einzelwissenschaften, die sich auf Wirklichkeit beziehen. Anders beim Außerwirklichen — dies hat ja positive Bedeutung, seine Intention erfüllt sich in seiner Außerwirklichkeit. Nach der Art dieser Bedeutung zerfällt das Außerwirkliche in zwei sehr verschiedene Klassen: sein Sinn kann von der Wirklichkeit grundsätzlich getrennt oder auf die Konstitution der Wirklichkeit selbst gerichtet sein. Beispiel der ersten Klasse ist der Sinn des Kunstwerkes, Beispiel der zweiten jedes Naturgesetz, jede Kategorie. Die erste Unterklasse des Außerwirklichen heiße wirklichkeitsfremd, die zweite wirklichkeitsgeltend. Das Wirklichkeitsfremde hat zur Wirklichkeit nur die eine Beziehung, die durch das es intendierende Erlebnis gegeben ist. Abgesehen davon, daß hier kein kritisch abzuweisender Irrtum vorliegt, stellt es den Wirklichkeits-Wissenschaften dieselbe Aufgabe wie das Scheinhafte; es soll als Erlebnis in den Wirkungszusammenhang eingeordnet werden. Die Frage nach seiner positiven Bedeutung, nach seiner Stellung zu den Werten und Zielen gehört nicht in eine Wirklichkeitsbetrachtung, aber es ist für die Auffassung der Wirklichkeit überhaupt wichtig, daß positive Bedeutung intendiert werden kann, die ihr nicht angehört. Anders beim Wirklichkeitsgeltenden. Seine Bedeutung für den Aufbau der Wirklichkeit zeigt sich, sobald die Wirklichkeit oder Scheinhaftigkeit von etwas als wirklich Intendiertem festgestellt werden soll. Das Intendierte beansprucht grundsätzlich eine andere Raum-Zeit-Stelle als das intendierende Erlebnis. Ob es

an diese Stelle gehört, kann nur nach den allgemeinen, d. h. als allgemein außerwirklichen aber wirklichkeitsgeltenden Gesetzen der Wirklichkeit entschieden werden. Diese Gesetze z. B., die Grundeigenschaften des Raumes und der Zeit gehören zum Aufbau der Wirklichkeit, ohne selbst wirklich zu sein. Das Problem, das hier vorliegt, wird noch verschärft, wenn man darauf achtet, daß das auf Wirkliches gerichtete Erlebnis als erlebt notwendig gegenwärtig ist, während die gemeinte Wirklichkeit ebenso gut als vergangen oder als zukünftig gemeint sein kann. Die rätselhafteste unter den Wirklichkeitsformen, die Zeit, stellt so das furchtbarste ihrer Rätsel, das die ganze Fülle des Wirklichen ins Unwirkliche, und zwar ins Scheinhafte hinabzustürzen droht. Vollwirklich scheint nur das Erlebte zu sein, erlebt ist nur das Gegenwärtige — Vergangenheit und Zukunft sind im Erlebnis nur intendiert. Aber das Gegenwärtige ist doch wirklich nur als Teil des einen Wirkungszusammenhangs, als diese Stelle in der Zeit ausfüllend, als Wirkung vergangener Ursachen, als Ursache künftiger Wirkungen. Die Metaphysik, sofern sie etwas Ueberzeitliches als wahrhaft Wirkliches sucht, ist immer davon ausgegangen, daß die erlebte Wirklichkeit mit der Zeit uns entflieht. Aber nicht um dieses Problem handelt es sich hier, wir fragen nicht danach, ob jenseits des Zeitlichen eine wahre Wirklichkeit gewußt oder geahnt werden kann, sondern nach dem Aufbau der zeitlichen Wirklichkeit selbst; und in diesen Aufbau tritt die gleichmäßige Struktur der Zeit als überzeitlicher, außerwirklicher, wirklichkeitsgeltender Faktor ein.

Daß die Zeit als einheitliche, durch Maß und Zahl beherrschbare Dimension keinem Wirklichkeitsbegriffe entbehrlich ist und daß sie auch ein gleichstellendem Erkennen zugehöriges Moment einschließt, wurde bereits ausgeführt. Damit ist anerkannt, daß gleichstellend-verstehendes und beherrschend-berechnendes Wirklichkeits-Erkennen, so verschieden sie sind, doch je einer Anleihe am anderen bedürfen. Die Beziehung dieser beiden Erkenntnisarten zueinander und zur Wirklichkeit ist so aber noch nicht vollkommen bestimmt. Zunächst ist deutlich, daß von den beiden Postulaten der Wirklichkeit das eine, die eindeutige Bestimmtheit des Zusammenhangs, nur durch beherrschendes, das andere, das Allumfassen, nur unter Beihilfe des verstehenden Erkennens erfüllt werden kann. Unter Beihilfe des verstehenden Erkennens, d. h. nicht durch dieses allein; denn als Teile der Wirklichkeit müssen auch Subjekte mit ihren Erlebnissen und Stellungnahmen an bestimmte Stellen des einen objektiven Zusammenhanges gesetzt werden. Ferner werden die durch beherrschendes Erkennen gewonnenen Erweiterungen der Wirk-

lichkeit vom Postulat des Allumfassens ebenfalls geschützt, obgleich sie nicht verstehbar sind. Doch bleibt dabei der Vorbehalt, daß diese nur beherrschend erkannten, nur quantitativ bestimmten Teile der Wirklichkeit unvollständig erkannt sind, daß jedoch ihre vollständigere Erkenntnis uns unzugänglich bleiben muß. Der Mangel vollständiger Symmetrie bei der Zuordnung der Postulate zu den Erkenntnisrichtungen könnte also auf die Mängel unseres menschlichen Erkennens zurückgeführt werden. Eine solche Erklärung wird dadurch nahegelegt, daß beim verstehenden Erkennen die »Menschlichkeit« als Mittel und Grenze wichtig wird. Die Individualität des erkennenden Subjekts soll bei beiden Erkenntnisarten ausgeschaltet werden. Auch der Historiker möchte nach Rankes oft angeführtem Ausspruch sein Ich auslöschen, um die fremden Personen und Ereignisse rein wahrzunehmen und treu zu schildern.

Aber die Ueberwindung der Individualität des Erkennenden geschieht beide Male in ganz verschiedener, ja entgegengesetzter Weise: beim Physiker dadurch, daß alles, was nur individuellem Erleben zugänglich ist, ausgeschlossen und durch zugeordnete qualitätlose, durch rechnendes Denken beherrschbare Gegenstände ersetzt wird, beim Historiker dadurch, daß er sein Nacherleben durch Aufnahme aller Erlebnisarten über die Schranken der Individualität hinaus erweitert. Man hat Goethes Ausspruch, daß nicht der einzelne Mensch die Dinge erkennen kann, wie sie sind, daß aber die Menschheit als ganze es wohl könnte, meist als ein bloßes Mißverständnis des Kantischen rein erkennenden Ich aufgefaßt — man sollte einsehen, daß in Goethe sich das Subjekt des gleichstellend-verstehenden Erkennens dem von Kant gemeinten Subjekte des beherrschenden gegenüberstellt, wenn auch ohne Bewußtsein des Unterschieds. Für den gleichstellend Erkennenden haben die eigenen Erlebnisse ebensowenig einen Vorzug vor den Erlebnissen anderer Menschen wie für den beherrschend Erkennenden; aber während das beherrschende Erkennen alles nur Erlebbare gleichmäßig zu zufälligem Anzeichen herabsetzt, nimmt gleichstellendes Erkennen alles von irgendeinem Erlebenden Erlebbare grundsätzlich in sich auf. Damit ist zugleich gesagt, daß das Rankesche Auslöschen des Ich nicht Verzicht auf die besonderen Fähigkeiten der Person bedeutet, sondern Ausschaltung subjektiver Neigungen und Abneigungen sowie Ueberschreitung subjektiver Schranken. Dazu bedarf es ebenso wie zur beherrschenden Ueber-Individualität eines überwirklich Geltenden. Nur ist dieses hier nicht ein Inbegriff allgemeiner Gesetze der Simultaneität und Sukzession, sondern

ein Inbegriff von Werten und wertbezogenen Sinngebilden. Um einen Menschen, ein Volk zu verstehen, müssen wir wissen, welche Werte sie anerkennen, in welchen Gütern sie diese Werte verwirklicht sehen und wie sie sich die Verwirklichung und den Schutz dieser Werte möglich denken. Aber dieses Wissen ist nur dadurch möglich, daß wir Werthaltungen von grundsätzlich ähnlicher, wenn auch inhaltlich noch so abweichender Art selbst vollziehen. Mindestens als ideale Norm alles Verstehens schwebt ein vollständiges System wenigstens der menschlich zugänglichen Werte sowie eine allmenschliche Weite des Mitlebens vor. Die Grenze des Menschlichen, sowenig sie eine absolute Bedeutung für die Wirklichkeit hat, ist für unser verstehendes Erkennen nicht überschreitbar, während das beherrschende Erkennen sich grundsätzlich des menschlichen Anteils entkleidet, allerdings damit auf jede Fülle verzichtet. Auch untermenschliche Lebewesen verstehen wir nur, sofern das Untermenschliche im Menschlichen ebenfalls enthalten ist.

Das beherrschende Erkennen sucht eine rein objektive Wirklichkeit, d. h. eine solche, bei der nicht nur die Zusammenhänge sondern auch die einzelnen Bestandteile ohne Hinzunahme eines Subjektiven sich darstellen lassen. Das gleichstellende Erkennen nimmt die Subjekte in die Wirklichkeit auf, d. h. es objektiviert wohl die Stellenordnung und die äußeren Beziehungen, nicht aber alle Inhalte des Wirklichen. Zu diesen Inhalten gehören vielmehr Subjekte, d. h. Gegenstände, die nicht adäquat vergegenständlicht werden können.

Beide Erkenntnisarten sind von Außerwirklichem, das wirklichkeitsgeltend ist, abhängig; und da sich Wirklichkeit nur mit Hilfe ihrer beider erkennen läßt, so gilt dasselbe auch von der Wirklichkeitserkenntnis und von der erkennbaren Wirklichkeit. Unerkennbare Wirklichkeit aber ist höchstens eine Grenze des Forschens, nicht etwas, das in positiven Urteilen auftreten, das uns als Erkennende beschäftigen kann. Danach lassen sich die Ergebnisse zusammenfassen.

Die Wirklichkeit ist nicht einfach und eindeutig gegeben, sondern sie ist in Erkenntnis-Intentionen gemeint und gesucht. Die Erfüllung dieser Intentionen ist aber deshalb nicht einheitlich möglich, weil in ihnen ein doppeltes Postulat steckt, das des durch Denken beherrschbaren, vom Erlebnis des Intendierenden unabhängigen Zusammenhangs und das des Allumfassens, d. h. der Aufnahme aller Momente des Erlebnisses und des Erlebenden selbst (obwohl nicht alles Intendierten) in diesen Zusammenhang. Diese Postulate können, wie sich gezeigt hat, nicht von derselben Erkenntnisart erfüllt werden, sondern sie bedürfen

des Zusammenwirkens zweier verschiedener Erkenntnisarten. Präzise Begriffe des Wirklichkeits-Zusammenhangs lassen sich nur bei Vorherrschaft der Forderung des beherrschbaren Zusammenhangs, und entsprechend bei Vorherrschaft des beherrschenden Erkennens gewinnen. Dieses Postulat ist erfüllbar dadurch, daß die erlebten zeit-räumlichen Ordnungen durch streng konstruktive Ordnungen ersetzt werden, die für sich nicht wirklich sind, denen aber die Wirklichkeiten zugeordnet werden können. Das zweite Postulat, das der Aufnahme aller Erlebnis-Momente aller Erlebenden in die Wirklichkeit, fordert eine Ablösung des Erlebnisgehalts von der Individualität des Erlebenden. Diese Erlebnisgehalte sind mindestens teilweise ebenfalls unwirklich, es gehören dazu Strebensziele, Werte, ideale Güter z. B. Erkenntnisse. So ist die Erfüllung der Postulate der Wirklichkeit nur mit Hilfe von Außerwirklichem möglich.

Aber wenn man die Wirklichkeit als Erfüllung eines Postulates darstellt, noch dazu eines Postulats, das sich in zwei nicht vollständig vereinbare, weil divergierende, Teilforderungen zerlegt, verwechselt man dann nicht die Wirklichkeit selbst mit den Bedingungen ihrer Erkenntnis? Wieder meldet sich der realistische Einspruch, den wir wiederholt schon vernommen und zurückgedrängt haben. Jetzt ist es möglich, ihn grundsätzlich zu beantworten. Die Einheit der Wirklichkeit ist im Erkennen intendiert, aber sie kann nie als Ganzes in einem einzelnen Erkenntnisakt, nicht einmal in einer einzelnen Erkenntnisrichtung erfüllt werden — und ihre Erfüllung enthält immer die Erkenntnispostulate und die besonderen Bedingungen ihrer Erfüllung in sich. Wirklichkeit ist nie gegeben, stets Idee. Das widerstreitet vielleicht dem Augenschein des täglichen Lebens — aber die Wirklichkeitsanschauung des Alltags hat sich uns längst als ein Kompromiß der mittleren Wirklichkeitsstufen mit den extremen Forderungen der beiden Richtungen erwiesen. Eine einheitliche ideale Vollwirklichkeit ist schlechthin ungegeben, unfindbar — es sei denn als Idee der Vereinigung beider Richtungen des Postulats; sie ist Idee im Sinne Kants, d. h. notwendig gestellte, das Erkennen leitende, aber notwendig unerfüllbare Aufgabe. Und zwar gilt das nicht etwa erst von dem Kosmos als Ganzem oder von der Beschaffenheit seiner letzten Teile, wie Kant das in den beiden ersten Antinomien behauptet, sondern von der einheitlichen Struktur der Wirklichkeit überhaupt. Dadurch ist die Wirklichkeit, wie wir sie überall meinen, vom Erkennen abhängig, und zwar in jedem einzelnen Falle zugleich von der besonderen, sei es mehr beherrschenden, sei es mehr gleichstellenden Erkenntnisrichtung. Wohl geht die Intention des Erkennens überall auf ein von ihm Unabhängiges, wohl wird die

Wirklichkeit immer als von der Individualität des Erkennenden frei intendiert und im tatsächlichen Erkennen zunehmend von individueller wie von gattungsmäßiger Abhängigkeit befreit — aber dieser Prozeß selbst steht unter der Herrschaft der Erkenntnispostulate und setzt die überwirklichen Erkenntnisformen voraus. Dies ist der wahre Sinn des Idealismus: daß wir gar nichts erkennen können, was nicht die Bedingungen der Erkenntnis, d. h. aber die Postulate des erkennenden Ich und die Art ihrer Erfüllung in sich enthält, was nicht durch und durch erkenntnisgeformt, in seinem ganzen Inhalt vom erkennenden Ich abhängig ist. Idealismus bedeutet nicht jenen harmlosen Satz, daß zu allem Erkannten ein passives aufnehmendes Ich hinzugedacht werden muß. Vielleicht kann man einen solchen Satz, ein Minimum der Idealität, an den Anfang der Philosophie stellen — aber dann bedeutet Philosophie das Hinausgehen über diesen Anfang. Echter Idealismus läßt keine einzige Erkenntnis unverändert, wenn er auch im Vorläufigen, d. h. in den Einzelwissenschaften die realistische Betrachtungsweise als zweckmäßig und unschädlich, weil philosophisch unverbindlich, zugeben mag.

MAX WEBER UND SEINE STELLUNG ZUR WISSENSCHAFT.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG)[1].

Als Max Weber im Sommer 1920 sechsundfünfzigjährig unerwartet starb, ist wohl jeder, der von seinem Geist auch nur einen Hauch verspürt hatte, lebhaft bewegt gewesen. Seine Freunde aber, die wußten, was mit ihm ins Grab sank, standen aufs tiefste erschüttert wie vor etwas Unfaßbarem. Ernst Troeltsch hat das in einem Nachruf [2]) zum Ausdruck gebracht: »Was den Freunden völlig unglaublich und unmöglich dünkte, ist wahr: Max Weber ist wirklich tot.«

In der Tat, es schien unglaublich und unmöglich. Nach langer Krankheit hatte Webers Weg sich seit Jahren, abgesehen von kleinen Schwankungen, gesundheitlich wieder in aufsteigender Richtung bewegt. Er war zuletzt einem Ruf an die Universität München gefolgt, wo er als Nachfolger von Lujo Brentano wirken sollte, und er zweifelte endlich nicht mehr daran, daß er seine Amtspflichten voll werde erfüllen können. Als er mich wenige Monate vor seinem Tode in Heidelberg besuchte, sagte er mir, er könne wieder arbeiten wie vor 30 Jahren, und er wolle sich ganz seiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmen. In der Politik sei zunächst nichts für ihn zu tun. Ein soziologisches Werk von ungeheuren Ausmaßen lag vor ihm. Solange er selbst voll Zuversicht war, bestand kein Grund, daran zu zweifeln, daß er es vollenden werde. Er gehörte nicht zu den Leuten, die ihre Kräfte überschätzen. War bisher infolge äußerer Störungen Vieles Fragment geblieben, so durfte man jetzt von ihm ein Ganzes

1) Die folgenden Ausführungen wurden auf Wunsch der Redaktion zum Teil bereits in der »Frankfurter Zeitung« veröffentlicht. Doch war der Raum dort zu beschränkt, um das einigermaßen vollständig zum Ausdruck zu bringen, worauf es mir ankommt.

2) Abgedruckt in »Deutscher Geist und Westeuropa«.

erwarten, das für die Wissenschaft des sozialen Lebens entscheidende Bedeutung haben mußte: In unserer Zeit der Ansätze und Bruchstücke endlich wieder einmal eine Totalität von einem ganzen Mann! Da raffte plötzlich eine tückische Krankheit, die mit dem früheren Nervenleiden in keinem erkennbaren Zusammenhang stand, ihn mitten im Schaffen hinweg. . . .

Sobald der Schmerz über den persönlichen Verlust andere Gedanken aufkommen ließ, entstand die Frage: was wird von diesem Manne über seinen Tod hinaus zu retten sein? Dabei wurden zwei Punkte wichtig, ein sachlicher und ein persönlicher. Weber hatte trotz langjähriger nervöser Hemmungen viel geschrieben. Doch waren seine Arbeiten zum Teil in Zeitschriften und Sammelwerken schwer zugänglich verstreut, zum Teil überhaupt noch nicht gedruckt. Erst eine Gesamtausgabe konnte die ganze Bedeutung des Gelehrten zeigen. Nicht weniger wesentlich aber schien etwas anderes. Weber hatte nicht allein durch seine Schriften, sondern mindestens ebenso stark auch durch seine Persönlichkeit gewirkt. Sollte das Bild dieses ungewöhnlichen Mannes nur in der Erinnerung seiner Freunde weiter leben und mit ihnen zugrunde gehen, oder konnte es festgehalten werden für die Nachwelt?

Die beiden Aufgaben, die so entstanden, sind von Webers Lebensgefährtin mit gleicher Energie in Angriff genommen worden und dürfen heute als gelöst gelten. Webers Schriften liegen geordnet in einer langen Reihe von Bänden vor. Damit hat Frau Dr. Marianne Weber sich ein Verdienst um die Wissenschaft erworben, das nicht hoch genug zu schätzen ist. Aber sie hat noch mehr getan. Kürzlich erschien von ihr im Verlag J. C. B. Mohr [1]) ein starker Band von über 700 Seiten, der das »Lebensbild« Max Webers enthält. Ein überreiches Material, besonders von Briefen, ist darin mit dem tiefsten Verständnis hingebender Liebe verarbeitet und in ergreifender Anschaulichkeit dargestellt. Auch wer Weber niemals menschlich nahe getreten ist, kann jetzt erfahren, wer dieser Forscher als Mensch war. Wir haben von ihm eine Biographie, wie wir sie nur von sehr wenigen Männern der neuesten Zeit besitzen.

Das Buch ist schon deshalb lebhaft zu begrüßen, weil bald nach Webers Tode sich Legenden breit machten, die geeignet waren, das Urteil über ihn zu verwirren. Als »Mythos von Heidelberg« war er wegen der Zurückgezogenheit seines Daseins schon bei Lebzeiten bezeichnet worden, und später hatte die Mythenbildung vollends freies Spiel. Sowohl das Bild seiner wissenschaftlichen Bestrebungen als auch das seiner Person wurde

1) Dort sind auch die meisten Werke von Max Weber veröffentlicht.

dadurch verzerrt. Die einen meinten, der Historiker und Soziologe Weber sei im Grunde nicht ein großer Spezialforscher, sondern eigentlich ein »Philosoph« gewesen. Andere dagegen betrachteten sein ganzes gelehrtes Schaffen als bloßes »Außenwerk« und glaubten, daß erst im Politiker der Kern seines Wesens zutage trete. Beides war sachlich gleich verkehrt, und ebenso wurde Webers Menschlichkeit in eine ihm fremde Sphäre gerückt. Als etwas Unverständliches, Geheimnisvolles, wenn nicht gar Unheimliches, galt er Vielen. Man sah in ihm eine Art Dämon, einen Uebermenschen, den man zwar bewundern, aber zugleich habe fürchten müssen.

Das Lebensbild räumt für jeden, der es zu lesen versteht, mit solchen Phantasiegebilden auf. Es zeigt Weber als einen Gelehrten, der zwar ungewöhnlich vielseitig war, aber nicht zu universalem oder kosmischem Denken neigte, ja der es ausdrücklich ablehnte, als Philosoph zu arbeiten. Stets hat er sich bewußt auf besondere Gebiete des Erkennens beschränkt und gerade darin seine Stärke gesucht. Von den meisten anderen Forschern unterschied er sich allerdings dadurch, daß in ihm das Bedürfnis, praktisch als Politiker zu wirken, ebenso stark entwickelt war wie der Trieb, sich kontemplativ erkennend in Einzelprobleme des sozialen Lebens zu vertiefen. Aber gerade das ist für ihn charakteristisch, daß dabei weder die eine noch die andere Seite in entscheidender Weise überwog. Man darf nicht fragen, ob er »eigentlich« Gelehrter oder Politiker gewesen ist. Er war beides.

Das führt bereits auf sein persönliches Wesen. Dieses blieb, auch abgesehen von seiner Doppelbegabung, gewiß rational unerschöpflich, daher unaussagbar und insofern »geheimnisvoll«, wie jede Individualität. Ja, ein Mann, der ein so mächtiges Temperament mit einer so überragenden Intelligenz verband, mußte das Rätsel des individuellen Daseins, welches wir bei der Masse der Individuen leicht übersehen, jedem besonders stark aufdrängen. Im übrigen aber erscheint Weber in der Biographie gar nicht unverständlich oder gar unheimlich, sondern wirkt gerade durch seine schlichte, jedem zugängliche Menschlichkeit. Er hatte gewiß auch »Fehler«. Insbesondere konnte er bisweilen schroff sein und unduldsam erscheinen. Im Grunde aber war er voll zarter Rücksichtnahme, besaß einen hohen Gerechtigkeitssinn und suchte duldsam gerade solche Menschen zu verstehen, deren Art von der seinen weit ablag. Mit seinem großen Intellekt verband er eine ebenso große Güte, und seine Schroffheit zeigte sich meist nur dann, wenn es galt, Leuten, von denen er glaubte, daß

ihnen Unrecht geschehen sei, zu helfen. Niemand brauchte ihn zu fürchten, der ein gutes Gewissen hatte. Ihn erfüllte stets tiefste Menschenliebe.

So werden auch diejenigen, die Webers wissenschaftlichen und politischen Problemen fernstehen, rein menschlich ergriffen werden von dem Bilde, das die Biographie in einer Fülle intimer Einzelheiten darstellt. Man braucht nur an sein Verhältnis zu seiner Mutter oder zu seiner Frau zu denken. Es heißt von manchen Büchern, daß sie wirken wie ein Roman. Das wäre hier zu wenig gesagt. Es gibt nicht viele Romane, die uns einen Menschen in seinem persönlichen Leben rein menschlich so unmittelbar nahe bringen wie dieses Lebensbild. Weber, der allen Persönlichkeitskultus scharf ablehnte, war im eminenten Sinne eine »Persönlichkeit«.

In einer philosophischen Zeitschrift sind die menschlichen Wesenszüge Webers nicht näher zu schildern. Sie lassen sich überhaupt nicht auf kurze Formeln bringen und werden sich nur dem erschließen, der das Buch selbst liest. Vorübergehen aber kann gerade der »Logos« an diesem Lebensbilde nicht. Er durfte Weber seit seiner Begründung zu seinen bedeutendsten Mitarbeitern zählen. Sein Name hat vom ersten Heft an bis zu seinem Tode nicht allein auf dem Titelblatt gestanden. Es sind an dieser Stelle einige seiner wertvollsten methodologischen Abhandlungen zum ersten Male veröffentlicht. So sei denn das Erscheinen der Biographie zum Anlaß genommen, um wenigstens auf das, was hier das wichtigste ist, nämlich auf Webers Stellung zur Wissenschaft den Blick zu lenken. Diese Stellung läßt sich in ihrer Eigenart am besten verstehen, wenn man von dem Doppelverhältnis ausgeht, das Weber zu Wissenschaft und Politik hatte. Darin kommt zugleich viel von seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck. Ich versuche, den Kernpunkt der Sache darzustellen, indem ich an das anknüpfe, was mir aus langjähriger Freundschaft unmittelbar bekannt ist, und was sich mir jetzt durch die Lektüre der Biographie bestätigt und ergänzt hat. Gerade weil ich als Freund spreche, enthalte ich mich aller Superlative. Sie wären nicht in Webers Sinn.

Ich habe auch den jungen, gesunden und frohen Max Weber gut gekannt, was heute nicht mehr viele sagen können. Das scheint mir für die Auffassung seines Wesens nicht unwichtig. Schon unsere Eltern, besonders unsere Mütter, waren durch Freundschaft verbunden, und als nahezu gleichaltrige Gymnasiasten sind wir uns zuerst begegnet. Doch kam es damals zu näheren Beziehungen noch nicht. Das lag zum Teil an äußeren

Umständen (unsere Wohnungen waren sehr weit voneinander entfernt), zum Teil aber auch daran, daß unsere Interessen stark auseinandergingen. So besaß Weber als Knabe eine Münzsammlung, und wenn er sie mir zeigte, entwickelte er dabei historische Kenntnisse, die mich fast abschreckten. Er erschien mir auf diesem Gebiet von so erdrückender Ueberlegenheit, daß ich fürchten mußte, ihm im Verkehr nichts geben zu können. In unserer Universitätszeit haben wir uns dann vollends nur gelegentlich gesehen. Wenn ich ihn traf, hatte ich immer wieder den Eindruck eines außerordentlich kenntnisreichen Mannes, und es verstärkte sich in mir jedesmal die Ueberzeugung, daß er auf wissenschaftlichem Gebiet, besonders auf dem der Geschichte, einst Ungewöhnliches leisten werde. Im übrigen gingen wir wissenschaftlich verschiedene Wege.

Im Jahre 1894 wurde der erst Dreißigjährige als Professor der Nationalökonomie nach Freiburg berufen, wo ich damals als Privatdozent der Philosophie lebte. Wegen der alten Familienbeziehungen verstand es sich von selbst, daß wir auch persönlich miteinander verkehrten, und rasch gestaltete sich nun unser Verhältnis ganz anders als früher. Wir sahen uns oft, und Webers hinreißende Liebenswürdigkeit wie sein köstlicher, breiter Humor wirkten unwiderstehlich. Sachlich fiel mir zuerst wieder sein großes geschichtliches Wissen auf, das mich jetzt aber gar nicht mehr schreckte. Im Gegenteil: ich suchte von ihm zu lernen. Nicht minder als der Forscher interessierte mich der Politiker. Dessen Ueberzeugungen bestimmten einerseits die Wahl der Gegenstände, die Weber wissenschaftlich untersuchte, und andererseits war das, was er über innere und äußere Staatsangelegenheiten zu sagen hatte, auf so umfassende historische Kenntnisse gestützt, daß es sich schon dadurch hoch über das Niveau des in der Tagespolitik Ueblichen erhob.

Dazu aber kam noch etwas, das uns geistig besonders eng zusammenbrachte. Im allgemeinen führten unsere wissenschaftlichen Arbeitsinteressen uns auch jetzt auf sehr verschiedene Gebiete. Weber besaß für »Philosophie im eigentlichen Sinne«, wie auch Goethe von sich selbst gesagt hat, »kein Organ«. Er kannte und verstand zwar manches philosophische Buch, aber Probleme der allgemeinen Weltanschauung selber wissenschaftlich zu *bearbeiten*, lockte ihn nicht. Trotzdem wurde er, und zwar wieder durch seine Doppelbegabung, mit Notwendigkeit auf Fragen der Logik geführt. Es waren dieselben Probleme, die damals im Mittelpunkt auch meines Interesses standen: es handelte sich darum, die logische Struktur der geschichtlichen Wissenschaft zu verstehen.

Der Grund, aus dem Weber hierfür Interesse hatte, läßt sich in Kürze

so angeben. Jeder Politiker steht innerhalb der Kultur als tätiger Mensch und muß für bestimmte Kulturgüter Partei ergreifen, deren Werte er bejaht. Der Historiker hat dasselbe Kulturleben zum Gegenstand der Untersuchung, aber Partei zu nehmen, ist er als Mann der Wissenschaft nicht berufen. Wie weit gibt es überhaupt »reine« Wissenschaft von der stets wertbehafteten Kultur, und was kann dem politisch Tätigen die von praktischen Wertungen freie Theorie bedeuten? Die Antwort darauf setzt einen klaren Begriff des wissenschaftlichen geschichtlichen Denkens überhaupt voraus, und von hier aus mußte Weber schon als junger Mann auf die logischen Probleme stoßen, welche damals anfingen, die Methodenlehre unter rein theoretischem Gesichtspunkt zu beschäftigen. Auf diesem Gebiet konnten wir uns gegenseitig fördern, gerade weil wir von sehr verschiedenen Ausgangspunkten her zu denselben Fragen kamen, und so sind wir, obwohl unsere wissenschaftlichen Neigungen nach wie vor stark voneinander abwichen, auch auf wissenschaftlichem Gebiet Freunde geworden. Es war ungemein förderlich für mich, meine logischen Probleme mit einem Manne durchzusprechen, der ein so umfassendes historisches Wissen besaß.

Leider wirkten Weber und ich nur wenige Jahre an derselben Universität. 1897 folgte er einem Ruf nach Heidelberg, und bald erkrankte er, der in Freiburg von unverwüstlicher Gesundheit und Arbeitskraft gewesen zu sein schien, so schwer nervös, daß er seine wissenschaftliche Tätigkeit ganz abbrechen mußte. An ein politisches Wirken konnte er vollends nicht denken. Ja sogar persönlich zog er sich zurück oder ging oft auf Reisen. In dieser Zeit haben wir uns nur selten gesehen. Nach einer Reihe von Jahren besserte sich dann sein Gesundheitszustand soweit, daß er, wenn auch mit großen Unterbrechungen, seine Studien wieder aufzunehmen imstande war. Wie stellte er sich jetzt zur Wissenschaft?

Je weniger er daran denken konnte, sich politisch zu betätigen, desto intensiver wurde sein Bedürfnis, sich über das Wesen seines theoretischen Forschens begriffliche Klarheit zu verschaffen. In der ersten Zeit seiner neuen Produktion sind seine wichtigsten methodologischen Abhandlungen entstanden, die uns sogleich wieder in enge geistige Berührung brachten, um so mehr als gerade damals der zweite, abschließende Teil meiner logischen Einleitung in die historischen Wissenschaften erschienen war [1]). Doch blieben logische Untersuchungen für Weber niemals Selbst-

1) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung

zweck. Bald ging er von neuem zur Behandlung sachlicher Fragen des sozialen Lebens über, und nun zeigte der Charakter seiner Arbeit im Vergleich zu der Art, in der er früher in Freiburg geforscht hatte, eine wesentliche Veränderung.

Sieht man nur auf die theoretische Seite, so läßt sich der Kernpunkt des Wandels leicht angeben. Weber blieb nach wie vor Spezialforscher. Aber er erweiterte nicht allein sein Gebiet über die Gegenstände hinaus, die ihn früher beschäftigt und zugleich als Politiker interessiert hatten, sondern er ging auch zu einer andern Art der Darstellung über. In seiner Jugend hatte er dem Marxismus viel verdankt. Immer mehr durchschaute er jetzt dessen Einseitigkeit, und es kam ihm nun vor allem darauf an, den Einfluß von sogenannten ideellen Mächten, insbesondere der Religionen, auf die »materiellen« Interessen, d. h. auf das wirtschaftliche Leben zu verstehen. Das führte ihn über die rein geschichtliche Betrachtung, d. h. über die individualisierende Darstellung konkreten Einzelgeschehens hinaus zu dem Versuch, allgemeine Zusammenhänge im sozialen Kulturleben aufzudecken.

So wurde aus dem Historiker, der sich an einmalige Fälle in ihrer Einzigartigkeit hält, der Soziologe, der generalisiert. Durch die unvermeidliche Bekämpfung der sogenannten materialistischen Geschichtsphilosophie kam Weber auch in die Nähe philosophischer Probleme. Zugleich aber ging er bei seinen Verallgemeinerungen mit größter Vorsicht zu Werke, und jede eigentliche Geschichtsphilosophie lehnte er stets ab. Er war viel zu sehr Historiker, um eine spekulative Darstellung des universalgeschichtlichen Ganzen zu unternehmen. Auch als Soziologe wollte er mit bewußter methodischer Klarheit nichts anderes als ein Spezialforscher sein. Jeder Gedanke, Soziologie als »Philosophie« zu treiben, lag ihm stets fern.

Schon von hier aus läßt sich Webers Stellung in der Sozialwissenschaft seiner Zeit verstehen und deuten. Man darf ihn seinem Wollen nach mit den großen Naturforschern der Renaissance vergleichen, deren Werke grundlegend für alle spätere Wissenschaft von der Körperwelt geworden sind. Auch sie waren nicht Philosophen, sondern Spezialisten. Aber auch sie kamen in die Nähe philosophischer Probleme und mußten sich besonders mit logischen Fragen beschäftigen. Sie wollten sich über die neue Methode klar werden, mit deren Hilfe der neuentdeckten Natur wissenschaftlich beizukommen war. Weber hielt sich an

---

in die historischen Wissenschaften, 1896—1902. Die dritte, 1921 erschienene Auflage habe ich dem Andenken Max Webers gewidmet.

das soziale Kulturleben, das er bisher geschichtlich behandelt hatte, und suchte ebenfalls nach einem »neuen Organon«, um in möglichst großem Umfange gesellschaftliche Vorgänge so zu erforschen, daß er dabei zu »Idealtypen« kam, d. h. zu Begriffen von Gebilden, die es in ihrer »Reinheit« im geschichtlichen Leben nicht gibt [1]). Den Namen für seine Arbeit entnahm er dabei der Tradition. Die Sache, die er im Auge hatte, war in dieser Weise bisher noch nicht versucht. Er schuf von Grund aus neu, jeden Schritt, den er ging, methodisch rechtfertigend. Da seine Soziologie leider Fragment geblieben ist, kann heute wohl noch niemand entscheiden, welche Bedeutung sie für die Zukunft haben wird. Aber die neue Richtung seines Schaffens ist deutlich erkennbar, und alle spätere Soziologie wird an seine methodisch geklärten Untersuchungen anzuknüpfen haben, sei es, um sie weiter zu führen, oder um sie zu bekämpfen. Vielleicht bedarf der Begriff des Idealtypus auch logisch noch weiterer Klärung. Aus der Entwicklung der Sozialwissenschaft läßt sich Webers Werk nicht wegdenken.

Doch mit alledem ist nur die eine Seite von Webers Wesen, wie es in seinem Schaffen zum Ausdruck kommt, gekennzeichnet. Die Totalität des Mannes erschließt sich erst, wenn wir an seine Doppelbegabung denken. Sie machte sich besonders in seinem letzten Lebensabschnitt von neuem geltend, und dieser ist mir auch aus persönlicher Erfahrung genauer bekannt. 1916 siedelte ich nach Heidelberg über. Dort konnte ich durch mehrere Jahre hindurch wieder viel mit Weber verkehren. In mancher Hinsicht fand ich ihn, besonders im Vergleich zur Freiburger Zeit, sehr verändert. Die lange Krankheit hatte ihm unauslöschliche Spuren aufgedrückt, und der Weltkrieg trug vollends dazu bei, ihn ernst zu stimmen. Der goldene Humor seiner Jugend brach nur noch selten durch. Weber trug einen asketischen, ja bisweilen finstern Zug. Dies Bild hat sich wohl den meisten am tiefsten eingeprägt. Im Grunde aber war Weber für diejenigen, die ihn in seiner Jugend gekannt hatten, der Alte geblieben, und zwar nicht nur in seiner gütigen Menschlichkeit, sondern auch mit Rücksicht darauf, daß Politik und Wissenschaft ihn in gleicher Weise in Anspruch nahmen, und daß dies Doppelinteresse sein ganzes Wesen und Wirken bestimmte, soweit es nach außen hin sichtbar wurde.

Geschlummert hatte sein politisches Denken nie. Ja man kann sagen,

---

1) Vgl. hierzu: Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 5.) Die Arbeit ist die Lösung einer von mir gestellten Preisaufgabe.

daß es schon bei der Verwandlung des Historikers in den Soziologen eine Rolle spielte. Die nur individualisierende Geschichte sagt dem handelnden Menschen für sich allein nicht genug. Aus einmaligen Vorgängen vermag der Politiker, dem stets die Zukunft am Herzen liegt, nicht viel zu lernen. Was einmal war, kehrt nie wieder. Will er sich für die Praxis an der Theorie orientieren, so muß er von den besonderen Fällen, die vergangen sind, zu allgemeinen Regeln übergehen, die für viele Zeiten gelten. Dann kann er der generalisierenden Soziologie die Mittel zu entnehmen suchen, welche er für die Verwirklichung seiner politischen Zwecke braucht. Gewiß war dieser »pragmatische« Gesichtspunkt für Weber nicht ausschlaggebend, aber durch die Wendung zur Soziologie wurden doch bei ihm theoretische Betrachtung und politisches Handeln einander näher gebracht als in der früheren Zeit. Dem Politiker konnte die Soziologie jetzt zum Werkzeuge werden, wie vorher die Logik dem Spezialforscher zum Organon geworden war.

Trotzdem blieb zwischen Wissenschaft und Politik für Weber noch immer eine tiefe Kluft. Nur die M i t t e l vermag der Handelnde der Erkenntnis zu entnehmen. Die Z i e l e hängen nicht von seinem Wissen, sondern von seinem W o l l e n ab, und dabei sind die W e r t e, die verwirklicht werden sollen, von entscheidender Bedeutung. Darüber besaß Weber eine Klarheit, wie sie leider bei Soziologen und Politikern nicht oft zu finden ist. An Wertgeltung aber konnte nach Webers Ueberzeugung die theoretische Forschung in keiner Weise heran. Das war ihm, dem konsequenten Spezialforscher, selbstverständlich. Ob das in j e d e r Hinsicht das letzte Wort bedeutet, danach fragte er wissenschaftlich nicht.

Von hier aus gestaltete sich zunächst sein Wissenschaftsideal. Allem, was man heute Relativismus nennt, blieb er dabei fern, ja er hat den Relativismus mit Nachdruck abgelehnt. Die alten, oft gemachten und heute wieder einmal besonders beliebten Versuche, durch die Wissenschaft den Wert der Wissenschaft in Frage zu stellen, die Wahrheit durch Gedanken, die selbst wahr sein wollen, zu relativieren und sich so wie Münchhausen am eigenen Zopf in die Höhe zu ziehen, hatte er schon früh in ihrer Absurdität durchschaut. Doch innerhalb der Wissenschaft galt ihm n u r der Wert der W a h r h e i t, und zwar als selbstverständliche »Voraussetzung«. Dabei durfte er sich als Spezialforscher beruhigen. Das p h i l o s o p h i s c h wichtige Faktum, daß es einen v ö l l i g wertungsfreien »Standpunkt« auch für den reinen Theoretiker nicht gibt, brauchte er in seine philosophischen Konsequenzen nicht weiter zu verfolgen. Er beschränkte sich mit Recht darauf, zu sagen, daß der S p e -

zialforscher sich von allen ethischen, künstlerischen, religiösen und vollends von allen politischen Wertungen fernzuhalten habe. Jedes »Prophetentum« im wissenschaftlichen Gewande, besonders das der Professoren auf dem Katheder, war Weber geradezu verhaßt. In der Wissenschaft kommt es allein auf den »Fachmann« an, der seine Sache gelernt hat, und dessen höchstes Ziel bleibt: begriffliche Klarheit.

Mit Rücksicht hierauf also dachte Weber eminent »unmodern«, und jeder, dem die Wissenschaft eine ernste Sache ist, wird ihm hierin gern folgen. »Mode oder Literatensehnsucht«, sagt er einmal, »glaubt heute gern den Fachmann entbehren oder zum subalternen Arbeiter für den Schauenden degradieren zu können.« Solchem Treiben stellte er die Worte entgegen: »Wer Schau wünscht, gehe ins Lichtspiel; wer Predigt wünscht, gehe ins Konventikel.« Weber hat in dieser Hinsicht sein ganzes Leben hindurch an dem Ideal der heute sogenannten »alten« Wissenschaft festgehalten, und er wäre wohl auch sonst nicht der große Gelehrte geworden, den alle Sachverständigen anerkennen. Er blieb, wo er Wissenschaft trieb, stets der Mann der rein theoretischen, d. h. streng begrifflichen Arbeit. In dieser Hinsicht ist er für alle, die wissenschaftlich tätig sind, ein leuchtendes Vorbild gewesen und wird es bleiben.

Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß Weber seiner Meinung vom Beruf der Wissenschaft bisweilen einen sehr schroffen, zum Widerspruch reizenden Ausdruck gegeben hat. Das gilt besonders von dem Vortrag »Wissenschaft als Beruf«, den er ein Jahr vor seinem Tode vor Münchener Studenten hielt und dann als Broschüre veröffentlichte [1]). Da diese Rede in der Tat zu Mißverständnissen Veranlassung geben kann, sei auf sie noch etwas näher eingegangen.

Die kleine Schrift enthält eine Fülle von Gedanken, die für Webers Stellung zur Wissenschaft sehr bezeichnend sind, und die gerade heute auf das Sorgfältigste beherzigt werden sollten. Mit allerlei Modetorheiten wird hier eine gründliche Abrechnung gehalten, und diejenigen, die sich getroffen fühlten, haben laut geklagt, was nur beweist, wie nötig Webers Ausführungen waren. Zugleich aber erscheint hier die rein wissenschaftliche Arbeit doch als etwas allzu »graue« Theorie. Nicht allein moderne Aestheten aus dem »Kreise«, der sich um den großen Lyriker Stefan George gebildet hat, sondern auch Männer wie Ernst Troeltsch, die jeden Aesthetizismus ablehnten, sprachen, als Webers Schrift erschien, von einem »erschreckenden Eindruck«. Will man den Gründen für solchen Wider-

1) Abgedruckt in den gesammelten Abhandlungen zur Wissenschaftslehre.

spruch nachgehen und ihn in seiner Bedeutung würdigen, so wird man mehrere Faktoren voneinander trennen und insbesondere Persönliches vom Sachlichen scheiden müssen.

Zunächst ist im Auge zu behalten, daß hier ein akademischer Lehrer zu Studenten spricht, und daß also pädagogische Absichten mitspielen. Dann begreift man leicht, daß es Weber darauf ankam, die wissenschaftliche Arbeit vor jungen Männern als eine Sache zu charakterisieren, die man nicht ernst genug nehmen könne, und bei der man sich von vorneherein zu mancher Entsagung entschließen müsse. Weber sah die Jugend in den Dienst einiger »Götzen« gestellt, »deren Kult«, wie er sagte, »wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breitmachen finden«. Davor wollte er warnen. Jene Götzen sind: die »Persönlichkeit« und das »Erleben«. Beide fand Weber eng verbunden. »Man quält sich ab, zu ‚erleben', meint er, denn das gehört ja zur standesgemäßen Lebensführung einer Persönlichkeit, und gelingt es nicht, dann muß man wenigstens so tun, als habe man diese Gnadengabe.« Früher, fährt Weber fort, nannte man dies »Erlebnis« auf deutsch: »Sensation«, und von dem, was Persönlichkeit sei, hatte man ebenfalls eine zutreffendere Vorstellung. »Persönlichkeit«, ruft Weber schließlich den Studenten zu, »hat auf wissenschaftlichem Gebiet nur der, der rein der Sache dient.«

Infolge solcher sehr begreiflichen und heute allzu berechtigten pädagogischen Tendenzen hat sich aber auch der theoretischen Darlegung des Wesens der Wissenschaft bei Weber ein Ton der Resignation beigemischt, der sachlich nicht unvermeidlich ist, und in derselben Richtung wirkt es, daß es in Webers Natur lag, die Dinge, die ihm selbst die wichtigsten waren, nicht allzusehr zu »feiern«, sondern sie als relativ untergeordnete Angelegenheiten erscheinen zu lassen. Infolgedessen konnte in dem Vortrag vor Studenten die helle persönliche Freudigkeit, die Weber selbst bei wissenschaftlicher Arbeit überkam, nicht genug Ausdruck finden, und dadurch ist es gekommen, daß das Schicksal eines rein wissenschaftlich arbeitenden Menschen doch als ein zu entsagungsvolles und zu freudloses wirkt. Ja, Weber mag vielleicht sogar bisweilen selber seine wissenschaftliche Arbeit wirklich als einen Akt der Entsagung empfunden haben, nämlich dann, wenn sie ihn zwang, sein Bedürfnis, als Politiker zu wirken, bei der Darstellung seiner Forschungsergebnisse zu unterdrücken.

Doch solche persönlichen Faktoren, die sich leicht von dem sachlichen Gehalt der Rede abtrennen lassen, sind es wohl nicht allein, die manche zum Widerspruch gereizt haben. Bedenklicher ist Webers Betonung des

»ungeheuren« Gegensatzes zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf dem wissenschaftlichen Gebiet. Trennt uns wirklich von dem Volk, welches die europäische Wissenschaft geschaffen hat, so viel, wie Weber behauptet? Platons Höhlengleichnis, das er heranzieht, um den Gegensatz zu begründen, wird von ihm doch allzu sehr vereinfacht, und im Anschluß daran sind Platons Gedanken über das Wesen der Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht zu der heute notwendigen Auffassung in allzu großen Gegensatz gebracht. Das muß hervorgehoben werden, damit der eigentliche und ungemein wertvolle Kern von Webers Ausführungen nicht verdeckt wird, sondern um so deutlicher zutage tritt.

Zunächst braucht der Höhlenbewohner nicht, wie es nach Weber aussieht, nur die Fesseln zu sprengen und sich umzudrehen, um die Sonne zu erblicken. Er muß sich vielmehr der Mühe eines langen und schwierigen Aufstieges unterziehen, wenn er aus der Höhle des Irrtums und der Täuschungen herauszukommen und in einer Oberwelt das Licht der Sonne, d. h. der wahren Erkenntnis, zu sehen wünscht. Es fehlt also auch bei Platon das Bewußtsein jener schweren und entsagungsvollen Arbeit nicht, die heute keinem wissenschaftlichen Menschen erspart bleibt. Ferner aber ist zu berücksichtigen, daß durch das dialektische Denken, d. h. durch das Höchste, was die reine Theorie dem Menschen zu geben vermag, das Letzte und »Absolute« der Welt auch nach Platon vom Menschen nicht erreicht wird. Es gibt vielmehr immer noch ein »Darüberhinaus«, das dem rein theoretischen Forscher unzugänglich bleibt. In dieser Hinsicht dachte Platon durchaus resigniert und insofern ebenfalls ganz »modern«. Schon deshalb wird man bezweifeln dürfen, ob in unserer Zeit wirklich niemand mehr durch die Wissenschaft ein ähnliches Resultat zu erreichen hoffen darf, wie es Platon vorschwebte, als er die theoretische Wahrheit mit dem Sonnenlichte verglich [1]).

Allerdings schätzte der Grieche trotz des Bewußtseins der Mühseligkeit und der notwendigen Resignation die Ergebnisse der Wissenschaft sehr hoch und widmete sich ihr freudigen Herzens. Aber die leidenschaftliche Begeisterung für das Wissen erklärt sich bei Platon doch nicht, wie man nach Webers Ausführungen denken könnte, nur daraus, daß damals z u e r s t eines der großen Mittel alles wissenschaftlichen Erkennens bewußt gefunden war, das Wesen des Begriffs, und daß man deshalb die Fähigkeit des begrifflichen Denkens für das praktische Leben über-

1) Wer sich über den tiefen philosophischen Sinn des Höhlengleichnisses orientieren will, sei verwiesen auf: Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg III, Seite 25 und 78 f.

schätzte. Der Begriff vermag vielmehr auch dem Forscher von heute etwas zu geben, was durchaus nicht allein auf eine »Entzauberung« der Welt herauskommt, und insbesondere auf die Logosfreudigkeit des sokratischen Menschen brauchen wir heute beim streng begrifflichen Denken nicht zu verzichten. Ja, hat nicht Weber selbst diese Logosfreudigkeit in hohem Maße gehabt? Er hebt etwas ihr Analoges mit Nachdruck als Bedingung jeder wissenschaftlichen Arbeit hervor: »Wer nicht die Fähigkeit besitzt«, sagt er, »sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hineinzusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, gerade diese Konjektur an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissenschaft ja fern. Niemals wird er in sich das durchmachen, was man das ‚Erlebnis' der Wissenschaft nennen kann. Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.« Das ist gewiß zutreffend. Aber sollte es ohne die sokratische Logosfreudigkeit je zur »Leidenschaft« des Forschens kommen? Das Pflichtbewußtsein entscheidet auf diesem asozialen Gebiet nicht. Ohne Liebe zum Wissen gibt es keinen Philo-sophen. Auch Weber selbst hat die platonische »Mania« in sich getragen, wie die großen Denker des Altertums, und sie nur in seiner Rede vor den Studenten allzusehr unterdrückt. So ist der »abschreckende« Eindruck seines Vortrags entstanden, von dem auch ernsthafte Männer gesprochen haben.

Deshalb braucht man gewiß nicht zu leugnen, daß es einen Unterschied zwischen griechischer und moderner Wissenschaft gibt. Doch sollte man dabei, mehr als Weber es getan hat, zwischen Spezialforschung und Philosophie unterscheiden. Es geht nicht an, die moderne Spezialwissenschaft ohne weiteres mit der antiken Philosophie zu vergleichen. Freilich werden wir auch in der Philosophie die antiken Ziele nicht einfach in unser heutiges Forschen übertragen. Aber muß man deshalb mit Weber den »Weg zum wahren Sein«, den »Weg zur wahren Kunst«, den »Weg zur wahren Natur«, den »Weg zum wahren Gott« und den »Weg zum wahren Glück«, den die griechischen Philosophen zu führen versprachen, lediglich zu den »früheren Illusionen« rechnen, die heute »versunken sind«, und darf man behaupten, die moderne Wissenschaft vermöge als Philosophie den Menschen gar nichts mehr von dem zu geben, was die Griechen in ihr suchten und fanden?

Weber äußert sich hier, wo er das Gebiet seiner Spezialwissenschaft offenbar überschreitet, auffallend negativ dogmatisch, was sonst gar nicht seine Art war. Gewiß werden wir den Begriff der »Wahrheit« heute er-

kenntnistheoretisch anders bestimmen, als Platon es tat. Aber sobald man das mit der nötigen Vorsicht durchführt, gewinnt es wieder einen guten Sinn, mit Hilfe der Philosophie nicht allein nach dem »wahren« Sein und der »wahren« Natur, sondern auch nach der »wahren« Kunst, dem »wahren« Glück, ja nach dem »wahren« Gott zu suchen, d. h. nach theoretischer Klarheit über alle diese Güter und Werte des Lebens zu streben. Das ergibt dann die echte, wissenschaftliche Philosophie, deren Probleme nie aufhören können, die Menschen zu beschäftigen. Und auch hier ist zu sagen: Weber selbst steht dem, was er zu bekämpfen scheint, näher, als es ihm zum ausdrücklichen Bewußtsein gekommen ist. Er nennt unter dem, was die moderne Wissenschaft uns zu geben vermag, als Höchstes, echt platonisch, die Klarheit. Danach bleibt das, was am Sein, an der Natur, an der Kunst, am Glück, an Gott theoretisch klar ist, auch heute noch der Wissenschaft im Prinzip zugänglich. Wissenschaftliche Klarheit aber über die Güter des Menschenlebens gibt dann zugleich ihre »Wahrheit«. Das bedeutet nicht, daß wir eine »Anweisung zum seligen Leben« von der Theorie erwarten dürfen. Wohl aber können wir sagen: die Wissenschaft braucht nicht dazu zu führen, daß sie die Welt »entzaubert«, sondern sie ist wohl imstande, gerade den »Zauber« des Lebens erst ins volle Bewußtsein zu heben, und die Klarheit, die sie uns damit verschafft, wird dem theoretischen Menschen auch heute ein Glück und eine Freudigkeit zu geben vermögen, die ebenso groß sein können wie das Erfreuende und Beglückende des platonischen Sonnenlichts.

Das mußte hier mit Nachdruck hervorgehoben werden, nicht um Weber zu kritisieren, sondern um zu zeigen: läßt man die unhaltbare Konstruktion eines »ungeheuren« Gegensatzes von Vergangenheit und Gegenwart beiseite, dann bedarf es, abgesehen von einer allerdings unvermeidlichen »Umwertung« des Wertes der Wissenschaft, nur relativ geringfügiger Einschränkungen und Umdeutungen, um gerade die wichtigsten der Weberschen Sätze über das Wesen der Wissenschaft völlig einwandfrei zu gestalten. Jedenfalls haben wir keinen Grund, das platonische Ideal des Forschens heute in jeder Hinsicht aufzugeben, und wir können uns trotzdem oder gerade deshalb der Stellungnahme Webers zur Wissenschaft als einer reinen, d. h. von allem »Prophetentum« freien, streng begrifflich verfahrenden Theorie freudig anschließen.

Größere Schwierigkeiten werden freilich unter philosophischen Gesichtspunkten entstehen, wenn man auch das Verhältnis des theoretischen zum praktischen Menschen ins Auge faßt, wie es sich bei Weber

darstellt. Er selbst wollte nicht nur Gelehrter sein, sondern außerdem politisch wirken, und je strenger er an seinem Wissenschaftsideal der begrifflichen Klarheit und der reinen, wertungsfreien Theorie festhielt, um so schwieriger gestaltete sich die Gesamtlage seines Lebens. Politisch wirken konnte er nur, wenn er die Ziele, die er sich dabei setzte, nicht auf dem Wege begrifflicher Ueberlegung, sondern irgendwie intuitiv oder unmittelbar »schauend« erfaßte und sie dann wertend bejahte. Ja, er mußte sogar irgendwie »predigend« auftreten, um andere Menschen mit sich fortzureißen. Da er dies alles aber mit wissenschaftlicher Arbeit für unvereinbar hielt, blieb ihm nichts anderes übrig, als den theoretischen Menschen, der Erkenntnis sucht, und den praktischen Menschen, den es zum politischen Handeln drängt, nicht allein begrifflich, sondern auch in der Wirklichkeit seiner eigenen Person scharf auseinanderzuhalten, d. h. faktisch ein ganz anderer sein zu wollen, wenn er Abhandlungen schrieb oder auf dem Katheder lehrte, als wenn er in Tageszeitungen seine Ueberzeugung vertrat und in Volksversammlungen das Wort ergriff. Ein solcher Dualismus war für ihn sowohl eine theoretische als auch eine sittliche Notwendigkeit, und er hat ihn in erstaunlich hohem Maße praktisch durchgeführt. Die faszinierende Wirkung, die er auf dem Katheder ausübte, beruhte vielleicht zum Teil darauf, daß die Hörer fühlten: hier redet ein Mann, der gewaltsam etwas in sich unterdrückt, und der im Grunde genommen noch sehr viel mehr ist, als er sagt.

Zugleich aber muß die schroffe Scheidung von Wissen und Handeln, die Weber auch theoretisch vertrat, Bedenken erregen und zu der Frage Veranlassung geben: können wir hier nur trennen? Werden wir nicht schließlich nach einer Einheit suchen, die Kontemplation und Aktivität wieder miteinander verknüpft? Ist der Mensch, der vielleicht gerade in seiner vollkommensten Entfaltung zwei Seiten zeigt, nicht zugleich wie Faust eine »geeinte Zwienatur«?

Max Weber lehnte solche Fragen ab oder sagte, davon verstehe er nichts. Dazu hatte er als Spezialforscher gewiß ein gutes Recht. Die Philosophie aber wird ihm hier nicht folgen, wobei selbstverständlich nur von der ernsthaften, wissenschaftlichen Philosophie die Rede ist. Die heute beliebte »Ueberwissenschaft« war für Weber ein Produkt der »Mode und Literatensehnsucht«, und von ihr braucht im Zusammenhang mit ihm nichts weiter gesagt zu werden. Die wissenschaftliche Philosophie also wird das praktische Wollen und das theoretische Wissen unter ein beiden übergeordnetes Prinzip zu bringen suchen.

Gerade das aber führt von neuem auf Webers Persönlichkeit. Die Ver-

söhnung des Zwiespaltes muß besonders dem, der sich in das Lebensbild vertieft, als unabweisbare Notwendigkeit erscheinen. Dieser Mann war bei all seiner Vielseitigkeit gewiß keine »zerrissene« Natur, sondern im Grunde eminent einheitlich. So sehr er selbst scheiden wollte, er blieb doch d e r s e l b e Max Weber, wenn er einmal wissenschaftlich die Welt »entzauberte« und das andere Mal mit dem Zauber seiner Person als Politiker die Menschen hinriß. Damit widerlegt er durch seine eigene Existenz den Gedanken, es könne die Trennung von theoretischem und praktischem Verhalten das L e t z t e sein, was die Philosophie über den Menschen und den Sinn seines Lebens zu sagen hat.

So verstehen wir: Weber wollte kein Philosoph sein und war es als »Fachmann« in der Tat nicht. Trotzdem bedeutet er, auch abgesehen von seiner Methodenlehre, für die Philosophie außerordentlich viel. Er stellt in seiner P e r s o n mit ihrer Doppelbegabung dem philosophischen Einheitsstreben das interessanteste P r o b l e m. Gelöst hat er es nicht, aber an ihm kann jeder lernen, daß die uralte Frage, wie vita contemplativa und vita activa sich zueinander verhalten, zugleich die modernste Frage ist, die sich denken läßt.

Notizen.

Gustav Krüger, Der Historismus und die Bibel. Akademische Rede des derzeitigen Rektors zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 1. Juli 1925. Gießen 1925, Alfred Töpelmann. 20 Seiten.

Diese (mit gelehrten Anmerkungen ausgestattete) Rede stellt eine geharnischte Verteidigung des Rationalismus dar. Der Redner beschwert sich darüber, daß man heute für die Aufklärung kein Verständnis aufbringe. Er geht so weit zu behaupten (S. 7): »Man kann leider heutzutage das Wort Aufklärung kaum in den Mund nehmen, ohne daß eine ganze Meute mehr oder weniger kläffender Hunde auf einen losfährt.« Zum Beweis für diese liebliche Behauptung beruft er sich außer auf eine Aeußerung des Züricher Theologen Emil Brunner, die zwar etwas scharf formuliert ist, die sich aber von großer historischer Ueberschau aus sachlich wohl verteidigen läßt, auf meine »Deutsche Geschichtsschreibung« 2. Aufl. (1924) S. 156 Anm. 4, woselbst ich mich dafür ausgesprochen habe, daß »in gar keiner Beziehung eine Rückkehr zur Aufklärung zu empfehlen sein wird«, und »ich die verhängnisvolle Wirkung des Fortlebens der Aufklärung in der Geschichtsauffassung« durch bestimmte Zitate belege. Im übrigen spreche ich in derselben Schrift ganz ausdrücklich von Verdiensten der Aufklärung (S. 1 ff.), und in einer parallelen Arbeit, »Historische Periodisierungen« (1925), hebe ich z. B. hervor (S. 102), daß ich auch eine Pietät gegenüber der Aufklärung zu würdigen weiß. Weiter aber bleibt es doch dabei, daß nicht nur eine Rückkehr zur Aufklärung abzulehnen, daß vielmehr auch vorhandene Reste der Aufklärung — und es sind solche vorhanden und machen sich schädlich geltend — zu bekämpfen sind. Wenn man heute darum ringt, eine der geschichtlichen Auffassung entsprechende Erkenntniskritik zu begründen, die sich von der auf naturwissenschaftlich-mathematischer Grundlage ruhenden Erkenntniskritik des Rationalismus abhebt, wenn J. Binder in seiner »Philosophie des Rechts« sich überall genötigt sieht, gegen Rationalismus und Aufklärung zu polemisieren, wenn uns gesagt wird, daß eine »gründliche Säuberung der Soziologie von allen Naturalismen« vorgenommen werden müsse (vgl. Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung S. 94), wenn im praktischen Leben die Neigungen der Aufklärung

immer wieder sich mit dem Anspruch auf vorherrschende Geltung vordrängen, wenn die Errungenschaften der Wissenschaft damit in Gefahr kommen, in den Hintergrund geschoben zu werden, so wird man den Widerspruch gegen die Aufklärung doch wohl nicht »Gekläff« einer »Meute« nennen dürfen.

Was ist es aber, was Krüger so sehr an die Aufklärung fesselt, daß er sich über ihre Gegner so maßlos äußern zu müssen glaubt? Es ist ihr Verdienst (S. 7), die »Historisierung unseres Denkens« herbeigeführt zu haben, namentlich auch die Historisierung der Auffassung von der Bibel (S. 8). Natürlich wollen wir hier Verdienste der Aufklärung, namhafte Verdienste, nicht bestreiten. Indessen K. selbst legt ein bemerkenswertes Geständnis ab, welches jenes Lob der Aufklärung beträchtlich einschränkt. Wir hören nämlich weiter (S. 13): »Der deutsche Idealismus war es, der dem Historismus in der Theologie recht eigentlich zum Bürgerrecht verholfen hat. Ich hebe nur einen Namen heraus: Herder.« Indem K. dies feststellt, gibt er zu, daß es nicht die Aufklärung gewesen ist, die das umfassende Werk der »Historisierung« durchgeführt hat. Die Auffassung, daß die Dinge in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu betrachten und zu würdigen seien, ist ja erst durch die Romantik begründet worden, welche Herder vorbereitet. (Inwiefern hier noch andere Kreise neben der Romantik in Betracht kommen, so Hegel, kann an dieser Stelle unerörtert bleiben) [1]. Und diese Auffassung setzt sich wesentlich im Gegensatz gegen die Aufklärung und den Rationalismus durch, gegen deren Neigung, die geschichtlichen Bildungen als das Werk planmäßiger bewußter Bestrebungen bestimmter Persönlichkeiten anzusehen und ihre Abhängigkeit von allgemeinen Kräften zu übersehen oder zu ignorieren. Deutet man den Historismus als die Hingabe an das Leben und den Sinn der einzelnen geschichtlichen Bildungen, so sind Aufklärung und Rationalismus förmlich das Gegenteil von ihm, insofern sie zwar die Wirkung der allgemeinen geistigen Kräfte sezierend bezweifeln, aber darum noch keineswegs sich irgendwie unbefangen an Leben und Sinn der mannigfachen geschichtlichen Bildungen hingeben wollen [2].

Wenn K. weiter geltend macht: »Herausgewachsen ist der Idealismus aus der Aufklärung«, so kann man diesen Satz in gewissem Sinn zugeben, wobei man nur die Einschränkung machen wird, daß der Idealismus keineswegs eine einfache Fortsetzung der Aufklärung bedeutet. Wenn aber

1) Ueber das hier in Betracht kommende Verhältnis von Romantik und deutschem Idealismus zueinander vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel Bd. 2, S. 130 ff. und dazu meine Abhandlung »Zum Streit um das Wesen der Soziologie«. Jahrbücher für Nationalökonomie. Jahrg. 1926, Bd. 124, S. 223 f.

2) Wie der Atomismus der Aufklärung auch »dem Verständnis des Historisch-Individuellen gerade entgegengesetzt ist«, legt neuerdings G. Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte (München 1926) S. 25 gut dar.

K. fortfährt: »Den Naturalismus und Rationalismus der Aufklärung hat der Idealismus als unumgängliche Voraussetzung in sich aufgenommen«, so sind wir vielmehr der Ansicht, daß es auf deren Ueberwindung ankam. Und wenn es ferner bei K. (S. 15) heißt: »dem Rationalismus soll nicht der Irrationalismus entgegengesetzt werden, der die Ratio außer Rechnung stellt, sondern der Antirationalismus, der ihr ins Gesicht schlägt«, so trifft dieser Vorwurf uns Historiker jedenfalls nicht. Vgl. meine »Geschichtschreibung« S. 102 ff. Wir stellen das Irrationale auf dem Weg rationaler Forschung fest. Wir verbannen nicht den Begriff aus der Geschichte (Binder S. 1040).

Um aber zu der Frage des Historismus zurückzukommen, so hat diesen die Aufklärung nicht einmal voll ausgebildet. Er ist erst im Lauf des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den breitern historischen Studien und dem sich immer mehr durchsetzenden romantischen Grundsatz, die historischen Bildungen aus den Beziehungen ihrer Zeit und ihres allgemeinen (namentlich geschichtlichen) Hintergrunds verständlich zu machen, zur vollen Ausbildung gelangt. Freilich teilen sich hier positivistischer und idealistischer Historismus. Der positivistische vergröbert[1]) die romantische Auffassung, indem er die historischen Erscheinungen wesentlich nur aus jener Umwelt erklärt und zwar durchaus wie einen Naturvorgang zu erklären unternimmt, während der idealistische Historismus im Bewußtsein des Unterschieds zwischen naturwissenschaftlicher und gesellschaftlicher Betrachtung auf eine Erklärung verzichtet und nur eine Verständlichmachung beansprucht, indem er ferner selbständige Kräfte des Geistes anerkennt und darum eine einfache Herleitung der geschichtlichen Bildungen aus ihrer Umwelt ablehnt und nur Beziehungen zwischen beiden aufzuweisen beansprucht, diese Beziehungen mit größtem Ernst zu erforschen allerdings auch als seine Aufgabe betrachtet. Dies Verhältnis äußert sich, um es auf andere Weise zu formulieren, darin, daß der positivistische Historismus reiner Relativismus ist, während der idealistische Historismus sich über den Relativismus erhebt. Wir glauben an Ideen als schlechthin gültige, ewige Forderungen, die gegenüber der viel gestalteten Wirklichkeit ihren Forderungscharakter behalten. Wir glauben z. B. an die Idee des Rechts als Idee einer Zwangsgemeinschaft einzelner Menschen, die der Gesamtheit der so zur Einheit verbundenen Menschen wie diesen selbst als einzelnen die Erfüllung ihrer persönlichen und überpersönlichen Aufgaben ermöglichen soll (Binder S. 421). Die Idee des Rechts ist konstitutiv für die Wirklichkeit, aber zugleich normativ, insofern sie der Beantwortung der Frage dient, ob der vorhandene Zustand der in der Rechtsidee enthaltenen Forderung entspricht (ebenda S. 135). Den Hinweis auf diese beiden Funktionen der Rechtsidee enthält auch schon die romantische Volksgeisttheorie. Sie besagt einmal, daß die Uebereinstim-

1) Ueber die Geschichte dieser Vergröberung vgl. meine »Geschichtschreibung« S. 79 ff.

mung, die wir in den verschiedenen Seiten der Kultur eines Volks trotz aller greifbaren Abweichungen und Verschiedenheiten wahrnehmen, daraus verständlich wird, daß hier ein einheitlicher Volksgeist wirkt, in Recht und Kunst, in Religion und Wirtschaft. Sie besagt weiter, daß wir in der Beziehung zum Volksgeist einen einheitlichen Beurteilungsmaßstab besitzen: so sehr sich die einzelnen Bildungen auf den Gebieten des Rechts, der Kunst unterscheiden und, je nach Ort und Zeit, unterscheiden müssen, so fragen wir doch immer, ob sie dem Volksgeist, der objektiven Vernunft, dem, was dem Geist des Volks, seiner Art, seiner Förderung frommt, Rechnung tragen.

Die einzelnen Bildungen können verschiedene Gestalt haben und müssen sie, je nach Ort und Zeit, annehmen, gerade weil sie nur so ihren Zweck zu erfüllen vermögen. Der Volksgeist könnte sich nicht mit der ihm eigenen Fülle ausprägen, wenn er auf ganz bestimmte, ein für allemal feststehende Bildungen beschränkt wäre. Dennoch wirkt dauernd in allen Mannigfaltigkeiten der gleiche Volksgeist, und ebenso bleibt unser Maßstab für die Beurteilung der wechselnden Bildungen dauernd das Objektive, das in ihm gegeben ist. Die Volksgeisttheorie ist von ihren Vertretern mehrfach nicht ganz in diesem Sinn vorgetragen worden. Richtig verstanden, in dem eben dargelegten Sinn, behält sie unverlierbare Brauchbarkeit. Wir halten an ihr fest, weil sie uns über die einseitig individualistische, die atomistische Auffassung der Aufklärung hinausführt und weil nur sie geeignet ist, bei aller Anerkennung der weitreichenden Geltung des Relativen doch den Relativismus zu überwinden.

Fassen wir unser Urteil zusammen: die romantische Geschichtsauffassung oder (wie wir mit einer breitern Formel sagen) der deutsche Idealismus läßt dem Historismus als der Erforschung und Anerkennung der zeitlichen, örtlichen, persönlichen Bedingtheiten die denkbar freieste Bahn, fordert und fördert ihn und hat ihn auf eine früher nie gekannte Höhe erhoben; der Historismus der Aufklärung verschwindet hinter dem des 19. Jahrhunderts und unserer Zeit in seinen Leistungen wie Zielen. Aber bei aller Kühnheit, die der unter dem Zeichen des Idealismus arbeitende Historismus erkennen läßt und betätigt, bleibt er eingebettet in dem Glauben an ewige Ideen. Damit erhebt er sich über den positivistischen Historismus, der, wie oft mit Recht bemerkt worden ist, eine Erneuerung der atomistischen Aufklärung bedeutet.

Freiburg i. B. G. v. Below.

Richard Wilhelm, Kung-tse, Leben und Werk (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XXV). Stuttgart 1925, 210 S. 8⁰, geb. M. 10.—.

Ders., Lao-tse und der Taoismus (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XXVI). Stuttgart 1925. 172 S. 8⁰, geb. M. 8.—.

Daß Frommanns Verlag sich entschlossen hat, die beiden bekanntesten chinesischen Denker in die Sammlung der Klassiker der Philosophie aufzunehmen, ist sehr zu begrüßen, ob aber philosophisch interessierte

Leser durch Richard Wilhelm von den beiden Philosophen eine auch nur annähernd richtige Vorstellung erhalten werden, möchte ich stark bezweifeln. Dazu hilft auch die „souveräne Geste« nicht, mit der er den Stoff vor uns ausbreitet, noch »die Ueberzeugungskraft eines neuartigen kristallklaren Stils«. Namentlich das Bild des Kung-tse scheint mir verzeichnet zu sein. Er wird hingestellt als der große Schöpfer einer neuen Weltkultur, als großer Metaphysiker und Mystiker. Nach der allgemeinen Ansicht der Chinaforscher war er das gerade Gegenteil, kein Schöpfer, sondern nur ein Ueberlieferer der alten chinesischen Kultur, ein ganz auf das Praktische gerichteter, nüchterner Denker, allen Spekulationen und aller Mystik abhold, auch war er kein Republikaner, sondern überzeugter Monarchist, der für eine erleuchtete Despotie eintrat. Wilhelm ist durch seinen fünfundzwanzigjährigen Aufenthalt in China fast chinesiert worden, er denkt und fühlt ähnlich wie ein konfuzianischer Gelehrter, welcher zu Kung-tse emporblickt wie wir zu Christus oder wie ein Muselman zu Mohammed. Den kritischen Sinn hat er, wenn er ihn überhaupt je besessen hat, durch sein Aufgehen im Chinesentum verloren. Infolgedessen sieht er die Verhältnisse in China durch eine rosige Brille, über ernste Mängel und schwere Mißstände blickt er freundlich hinweg, dagegen entdeckt er sie nur zu gut in unserer eigenen Kultur, selbst da, wo sie gar nicht vorhanden sind. Ein Versagen des kritischen Sinns zeigt sich in manchen Uebersetzungen, die ungenau oder unzutreffend sind und an welche wichtige Folgerungen geknüpft werden. Den Texten, auf welche er seine Beweise stützt, tritt Wilhelm nicht kritisch genug gegenüber; er nimmt daraus nur, was ihm gefällt, und gibt ihm eine solche Färbung, daß es zu seinen Theorien stimmt. Genau so wie viele Jungchinesen überträgt er die modernsten Verhältnisse ohne Bedenken auf das chinesische Altertum und schreibt den alten Chinesen die tiefsinnigsten Ideen und Erkenntnisse zu, an welche sie niemals gedacht haben.

Wie Verf. übersetzt, mögen einige Beispiele zeigen. Wo Kung-tse vom Himmel spricht, setzt Wilhelm dafür »Gott« ein. Kung-tse vermeidet diesen Ausdruck absichtlich, da er wohl an ein höheres Wesen, aber nicht an einen persönlichen Gott glaubt. Das hilft ihm nichts, denn nach der Ansicht des Verf. besitzt dieser Skeptiker und Agnostiker einen starken und reinen Glauben. Aus der Menschennatur h s i n g, an welche nach dem T s c h u n g - y u n g das Schicksal geknüpft ist, wird vom Verf. ein »überbewußtes Wesen« gemacht (S. 91).

Die höchste Idee des Konfuzianismus soll »das Land unter dem Himmel« die M e n s c h h e i t sein. Ein solches Weltbeglückungsideal hat Kung-tse niemals gehabt, denn, wo vom Lande unter dem Himmel im Gegensatz zu den Einzelstaaten die Rede ist, bedeutet dieser Ausdruck das Gesamtreich des Zentralherrschers oder Königs, also ganz China. Die Polemik gegen den angeblich notwendigerweise zum Vernichtungskampf führenden Nationalismus der Europäer gegenüber dem edlen Inter-

nationalismus des Kung-tse ist daher gegenstandslos. Die richtige Uebersetzung für tʻien-hsia geben Legge, Zottoli und Couvreur.

Verhängnisvoll ist auch die Uebersetzung des Wortes hsiang im großen Yiking Kommentar geworden. Wilhelm versteht darunter Sinnbilder, ewige, transzendente, platonische Ideen. Solche Urbilder des Seins soll Kung-tse intuitiv erschaut und in die Wirklichkeit umgesetzt haben. Nach den Kommentaren und anderen Uebersetzern bedeuten diese Himmelsbilder an einer Stelle Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder, an einer andern sind darunter Naturphänomene wie Feuer, Wasser, Wind und Donner zu verstehen und, wo von der Schöpfertätigkeit von Himmel und Erde die Rede ist, sind hsiang die Formen, welche der Himmel oder das Yang Fluidum verleiht und welche dann die Erde, das Yin mit Substanz ausfüllt.

Kung-tse sind, als er berühmt geworden war, sehr viele Aussprüche zugeschrieben worden, die nicht von ihm stammen. Um die echten von den falschen zu scheiden ist eine kritische Behandlung der Quellen seiner Lehre erforderlich. Eine solche läßt Verf. oft vermissen. Das Ta-hsio und das Tschung-yung geben die Ansichten des Enkels des Kung-tse, der ein großer Metaphysiker war im Gegensatz zu seinem Ahn, wieder. Verf. zitiert daraus, als wenn Kung-tse selbst diese Traktate verfaßt hätte. Legge hat glaubhaft nachgewiesen, daß die zehn Yiking-Kommentare nicht von Kung-tse stammen können. Wilhelm schreibt nur die vier ersten dem Kung-tse zu, trotzdem benutzt er sie alle zur Darstellung der Lehre desselben und vindiziert für ihn namentlich die Spekulationen der »Großen Abhandlung«, die so gar nicht zu dem Bild, das wir uns von ihm nach seinen »Gesprächen« machen, passen. Vieles entnimmt er dem Liki. Die darin enthaltenen langatmigen Reden des Meisters sind zum größten Teil unecht. Vom Tschʻun-tchʻiu hat Verf. die übertriebenen Vorstellungen des Kang Yu-wei und seiner Anhänger. Der Eindruck dieses Werks soll ein erschütternder gewesen sein, denn es wäre die »Richtigstellung der Bezeichnungen« in ganz großem Stil gewesen. Dadurch, daß Kung-tse im Tschʻun-tchʻiu die Aufmerksamkeit auf den schriftlichen Ausdruck lenkte, wäre er der Schöpfer der chinesischen Literatur mit ihrer klaren, logisch scharfen, feinziselierten Ausdrucksweise geworden. Und nun lese man das Tschʻun-tchʻiu, diese dürren, trockenen Geschichtstabellen! Von irgendeinem Stil kann dabei überhaupt nicht die Rede sein. Zur Erhärtung seiner Meinung weiß Wilhelm nur zwei Beispiele, das Herabfallen von Meteorsteinen und das Rückwärtsfliegen von Vögeln im Sturm betreffend anzuführen. Die verschiedene Stellung des Zahlworts in beiden Fällen wird vom Kommentar in sehr gekünstelter Weise erklärt, denn die angeblich psychologische Deutung ist sehr unnatürlich. Die tiefen Gedanken, welche man in diesem Werke des Kung-tse nicht fand, hat man durch die verzwicktesten Interpretationskünste hineinzulegen versucht.

Wo Verf. moderne Verhältnisse auf das chinesische Altertum überträgt, bleibt er die Beweise meist schuldig. Gegen Ende der Tschou-Dynastie soll die kapitalistische Wirtschaftsordnung aufgekommen sein und den Staatskommunismus verdrängt haben. Das Privatkapital übte einen proletarisierenden Einfluß aus, wodurch Moral und Religion ins Wanken kamen. Das mag demokratischen Ohren sehr glaubwürdig klingen, aber die chinesische Geschichte weiß davon nichts.

Daß Wilhelm selbst ein guter Republikaner und Pazifist ist, kann man zwischen den Zeilen lesen und es geht aus dem von ihm kürzlich veröffentlichten Chinesisch-Deutschen Almanach hervor. Darin sind die Geburtstage der bedeutendsten Dichter, Künstler und Philosophen angegeben, die Namen Luther und Bismarck sucht man vergebens, aber man findet als Ersatz den Namen Rathenau. Wie die modernen Chinesen so fühlt auch Wilhelm das Bedürfnis, sich für seine politischen Ansichten auf Kung-tse zu berufen. Die ideale Regierungsform soll für ihn ebenso wie für Kant die republikanische sein. Danach wäre nicht die Herrschaft einer privilegierten Klasse, oder die Erbfolge das Ideal, sondern die Regierungsorgane gingen aus einer allgemeinen Wahl als die Weisesten und Tüchtigsten hervor. Wann und wo hätten solche Volkswahlen in China je stattgefunden? Schon zu Beginn der chinesischen Geschichte meint Wilhelm, hätten die ältesten Kaiser nicht ihre Söhne, sondern in Uebereinstimmung mit ihren Beamten und mit dem Volke die Tüchtigsten auf den Thron gesetzt. Es sind vereinzelte Fälle vorgekommen, wo unwürdige Söhne von der Thronfolge ausgeschlossen wurden, aber bei der Wahl wirkten nur die Minister mit, das Volk hatte gar nichts zu sagen. Es geht doch etwas weit, dies schon als republikanische Regierungsform anzusehen. Noch mehr wird die republikanische Gesinnung des Kung-tse durch die späteren Ausführungen des Verfassers eingeschränkt. Kung-tse wird als Vertreter der Autorität der herrschenden Stände hingestellt, die sich auf ihre Mehrleistungen für den Staat gründet. »Nur wo höhere Stände vorhanden sind, zu denen das Volk emporschaut und von denen es seine Meinungen und Sitten bereitwillig beeinflussen läßt, gibt es eine Autorität« (S. 137). Die vielen Aussprüche des Philosophen, welche von der Loyalität der Untertanen, ihrer Treue bis zum Tode, der göttlichen Mission des Herrschers und von seinem Gottesgnadentum handeln, läßt Verf. unberücksichtigt. Kant ist ebensowenig Republikaner wie Kung-tse. Er versteht unter Republik eine konstitutionelle Monarchie, in welcher der Herrscher für das Wohl des Volkes tätig ist, und erklärt die Demokratie, die Herrschaft der Massen, direkt für Despotismus.

Wie sehr Wilhelm die chinesische Kultur überschätzt, geht aus manchen Bemerkungen hervor. So behauptet er, daß organisierter Diebstahl sich nur im Anschluß an das Eindringen der europäischen Zivilisation ausbreite (S. 106). Demgegenüber genügt wohl die Feststellung, daß das Räuber- und Piratenunwesen sowie die Plünderungen der Soldaten auch in Friedens-

zeiten in China von jeher durchaus an der Tagesordnung waren.

Wer ein ungeschminktes Bild des Kung-tse wünscht, sei verwiesen auf: J. Legge, Prolegomena zu Chinese Classics Vol. I, London 1893; J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren (Akad. d. Wissenschaften, München B. XII, 1870 bis 1871), R. Dvořák, Confucius und seine Lehre, Münster 1893; R. Stübe, Confucius, Tübingen 1913 und O. Franke, Der geschichtliche Konfuzius (Z. der Deutschen Morgenländ. Ges. Leipzig 1925).

Die Darstellung der Lehre des Lao-tse und seiner Nachfolger, Lieh-tse, Tschuang-tse, Han-fei-tse u. a. ist dem Verf. sehr viel besser gelungen als das Lehrsystem des Kung-tse, denn die Taoisten sind ihm, da er selbst stark zur Mystik neigt, kongenialer als Kung-tse, der erst mit viel Kunst zum Mystiker gestempelt werden muß. Allerdings scheint es mir nicht richtig zu sein, die Philosophie des Lao-tse als Idealismus aufzufassen, wonach sein Kosmos nichts Objektives und vom Erleben unabhängig Vorhandenes wäre (S. 39). Lao-tse ist Pantheist, er läßt die Welt der Erscheinung aus dem transzendenten Sein des Tao hervorgehen, welches sich darin objektiviert, ohne daß es dazu des menschlichen Geistes bedürfte.

Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, ob Wilhelm nur über Lao-tses Gedanken referiert, oder ob er im eigenen Namen spricht und sie als wahr bestätigt. Solche Bestätigungen scheinen z. B. folgende Aeußerungen zu sein: »Durch Konzentration und Meditation kommt man zu dem Zustand des Samadhi, in dem die Psyche über das Bewußtsein hinaus ist und in die Sphären des Ueberbewußtseins eintaucht. Diese Erlebnisse führen, wenn sie echt sind, tatsächlich in Tiefen des Seins, die über die ganze Welt der Erscheinungen hinausgehen .... Es handelt sich hier um ein Urphänomen im höchsten Sinne, das man nur ehrfurchtsvoll anstaunen, aber weder ableiten noch ergründen kann« (S. 38) und weiter: »Wem aber ein entsprechendes Erleben zu Gebote steht, für den sind die Ausführungen des Lao-tse unmittelbar verständlich und geeignet, ihn auf seinem Wege weiterzubringen« (S. 39). — »Hier flammen Erkenntnisse auf, über die man nicht mit anderen reden kann, die man schweigend verehren muß« (S. 49). Wie schade, daß die Mystiker diese höhere Erkenntnis der danach dürstenden Menschheit nie mitteilen können und es dem Skeptiker leicht machen, dies Wissen zu leugnen und für Selbsttäuschung zu erklären! Diese intuitive Erkenntnis wird als »Tiefenschau« bezeichnet: »Erst dann ist die Tiefenschau des Wesens möglich; denn nun ist der Spiegel der Seele rein, ohne Flecken und zart, so daß er keinen Eindruck festhalten will, sondern willenlos den Anregungen folgt, die aus den Tiefen auftauchen. Nun erlebt er es, wie des Himmels Tore sich öffnen und schließen, er schaut das Unsichtbare, er hört das Unhörbare, er fühlt das Ungreifbare. — Er ist jenseits des Seins, tief drunten bei den Müttern. Er wird Zeuge der geheimnisvollen

Lebensvorgänge und verhält sich still und duldsam wie ein Vogelweibchen, das über dem Geheimnis des werdenden Lebens im Ei brütet. Und das Ei öffnet sich. Die Vereinigung mit dem letzten Sinn findet statt. Der Sohn hat die Mutter gefunden . . . Nun kommt die große Klarheit, die alles durchdringt, das große, rettende Erkennen des zweitlosen Einen« (S. 50). Man hat oft das Gefühl, daß Wilhelm sich an schönen Worten berauscht und in philosophisch-poetischen Bildern schwelgt, die in nichts zerfallen, wenn man kritisch an sie herantritt.

Wie ein bloßes Referat verschiedener Aussprüche des Lao-tse klingen folgende Worte: »Wer so seine Kindschaft erkennt, und seine Mutter (die große Mutter der Welt, das Tao) wahrt, der kommt sein Leben lang nicht in Gefahr. Wer seinen Mund zuhält und seine Pforten schließt, der hat sein Leben lang nicht Mühsal. Er schaut das Kleine, er wahrt die Nachgiebigkeit, darum bleibt seine Person frei von jedem Leid. Wer auf diese Weise gut sein Leben zu wahren versteht, der scheut auch Tiger und Nashorn nicht und vermag selbst ohne Panzer und Waffen durch ein Heer zu schreiten. Denn er hat keine sterbliche Stelle, die verletzt werden könnte, da nichts an ihm zum Widerstand reizt« (S. 51). Oder glaubt der Verf. wirklich, daß übernatürliches Wissen auch Unverletzlichkeit und magische Kräfte verleiht, wie dies alle Mystiker annehmen? Nach seinen Worten müßte man es fast denken: »Lao-tse, sagt er, ist auch Magier. So tief wie wenige hat er hineingeschaut in das Weben der Weltallskräfte und hat die Regeln gezeigt, nach denen man diese Kräfte zur Verfügung bekommt — wenn man gelernt hat, auf das Ich zu verzichten, das durch diese Kräfte, wenn sie entfesselt würden, in die schrecklichsten Gefahren käme. Der Vergleich mit Faust, der sich aufdrängt, ist durchaus fruchtbar . . . Aber die weltliche Tat Fausts, die die satanischen Mächte unterjocht und nützt, ist die Tat des Titanen des Westens. Die übersinnliche Tat des Lao-tse, der die Natur in ihrem Wirken belauscht und ohne Werkzeuge zu schaffen weiß, ist die Tat des Magiers des Ostens« (S. 62). Der Unterschied ist nur der, daß der Philosoph und Zauberer Faust nur eine poetische Figur, der Magier Lao-tse aber ein leibhaftiger Philosoph ist.

Hamburg A. Forke.

Eine theoretische Besinnung auf die wissenschaftliche Eigenart der Kunstgeschichte hat zunächst danach zu fragen, ob die kunstwissenschaftliche Praxis sich als historische Wissenschaft begreifen läßt, d. h. sie hat festzustellen, ob die allgemeinen methodologischen Gesichtspunkte, die für die Auffassung der Geschichte als Wissenschaft Geltung besitzen, eine Anwendung auf die Kunstgeschichte gestatten. Nächstdem hat eine kunstgeschichtliche Methodenlehre den speziellen Gegenstand zu ergründen, der die Kunstgeschichte als solche aus dem Zusammenhang einer universalen Kulturgeschichte heraushebt und sie zu einer besonderen Disziplin macht. Diese beiden Anforderungen, die an eine Methodenlehre zu stellen sind,

setzen allerdings voraus, einmal, daß das Wesen geschichtlicher Erkenntnis in seiner logischen Struktur bereits erfaßt ist, zum andern aber, daß die Kunstgeschichte selbst eine Stufe der Ausbildung erreicht hat, auf der die historische Interpretation eines ganz spezifischen, theoretisch genau bestimmbaren Gegenstandes zu ihrem eigentlichen Thema geworden ist. Als im Jahre 1913 Tietze in einem kompendiösen Werk (»Die Methode der Kunstgeschichte«) im großen Maßstabe wohl zum ersten Male den Versuch einer methodologischen Deutung des kunstgeschichtlichen Verfahrens unternahm, da konnte er beide Voraussetzungen als gegeben betrachten. Waren nämlich die Probleme der Geschichtslogik besonders durch Windelband und Rickert einer anfänglich nur zögernd aber schließlich doch allgemein anerkannten Klärung zugeführt worden, so hatte gleichzeitig die Kunstgeschichtsschreibung sowohl in den stilgeschichtlichen Untersuchungen der Wiener Schule (Wickhoff, Riegl, Dvořák) wie in der ebenfalls historischen und formalen Interpretation Wölfflins eine begriffliche Gestalt gefunden, deren Sinn gerade in der Herausstellung einer geschichtlichen Stilentwicklung als des eigentümlichen Gegenstandes jeder kunsthistorischen Bemühung erblickt werden muß. Dieser wissenschaftlichen Situation nun ist der methodologische Deutungsversuch Tietzes im allgemeinen durchaus gerecht geworden. Zwar hat das Buch mehr Ablehnung als Anerkennung gefunden. Wie sehr es jedoch von der Kritik mißverstanden wurde, kann man z. B. daraus ersehen, daß Carl Neumann (»Zur Theorie der Geschichte und Kunstgeschichte«, Histor. Zeitschrift Bd. 116) diese Methodologie ihrer wissenschaftlichen Provenienz nach in den Positivismus verweisen zu müssen glaubte und aus diesem Grunde zu einer ablehnenden Beurteilung gelangte, während gerade umgekehrt Hamann (»Die Methode der Kunstgeschichte und die allgemeine Kunstwissenschaft«, Monatshefte für Kunstwissenschaft 1916) vom Standpunkt einer generalisierenden Begriffsbildung Tietze den engen Anschluß an die Geschichtsauffassung Rickerts in der Betonung der Einmaligkeit des historischen Verlaufs und der damit verbundenen Verwerfung historischer Gesetze zum Vorwurf machen konnte. In der Tat hat Tietze den geschichtlichen Charakter seiner Wissenschaft im vollen Bewußtsein der logisch-methodologischen Konsequenzen dieser Feststellung von vornherein auf das lebhafteste vertreten. Er hat demgemäß die Ergebnisse der neuen Geschichtslogik seinerseits akzeptiert und damit jeden methodologischen Monismus grundsätzlich überwunden. Wenn trotzdem die Meinung entstehen konnte, daß man es hier mit einer positivistischen Einstellung zu tun habe, so mag das darauf zurückzuführen sein, daß bei Tietze neben der Vorstellung von der wesentlich individualisierenden Begriffsbildung kunstgeschichtlicher Erkenntnis die Forderung nach strenger Wissenschaftlichkeit und Exaktheit einhergeht, die ihm mit dieser Erkenntnis notwendig verknüpft zu sein scheint. Tietze hat diesen strengen Wissenschaftsbegriff vor allem seiner Herkunft aus der

Wiener Schule zu verdanken, er hätte die Idee einer streng kunstgeschichtlichen Auffassungsweise aber ebensogut dem Lebenswerk Heinrich Wölfflins entnehmen können, wenn auch dessen methodologisch besonders bedeutsamen »Grundbegriffe« damals noch nicht erschienen waren. Mit einer positivistischen Wissenschaftslehre hat jedoch dieser Begriff strenger Wissenschaftlichkeit prinzipiell nichts zu tun. Es handelt sich dabei weder in der wissenschaftlichen Praxis noch in deren methodologischer Ausdeutung um eine Anlehnung an die Exaktheit naturgesetzlicher Erkenntnisweise. Die Forderung strenger Wissenschaftlichkeit liegt hier völlig jenseits der Bedeutungssphäre, die durch den Gegensatz geschichtlicher und naturwissenschaftlicher Erkenntnis charakterisiert wird. Ihr Sinn besteht vielmehr einzig und allein in der Feststellung eines eindeutig bestimmten Gegenstandes, der die kunstgeschichtliche Reflektion von der vagen Allgemeinheit kulturgeschichtlicher Räsonnements befreien und sie damit zum Rang einer nicht nur methodisch sondern auch gegenständlich durchaus gesicherten Wissenschaft erheben soll. In dem Maße nun, in dem die Wiener Schule und Wölfflin die formale Gestaltung in den Mittelpunkt des kunstgeschichtlichen Interesses gerückt haben, war mit dem historischen Stilbegriff ein solcher Gegenstand tatsächlich eruiert worden. Man wird daher unbeschadet der Hochachtung vor der älteren Kunstgeschichtsschreibung, deren Bedeutung vor allem auf dem Gebiete der monumentalen Biographie liegt, in dieser Entwicklung der Kunstgeschichte zur Stilgeschichte den Fortschritt erblicken müssen, der es überhaupt erst möglich machte, den kunstgeschichtlichen Verlauf als einen einheitlichen immanenten Prozeß zu verstehen. Diesem Sachverhalt einen ersten theoretischen Ausdruck verliehen zu haben, ist unstreitig das Verdienst von Tietzes methodologischem Versuch gewesen.

Es soll hier freilich nicht geleugnet werden, daß mit der Ausbildung einer exakten stilgeschichtlichen Analyse eine Reihe von Problemen aufgeworfen wurde, deren befriedigende Lösung erst die methodische Sicherheit und die unbestrittene wissenschaftstheoretische Geltung einer vorwiegend formalen kunstgeschichtlichen Betrachtungsweise gewährleisten kann. Diese Probleme, die bei Tietze doch nur zum Teil in den Gesichtskreis der theoretischen Reflektion getreten waren, sind durch Wölfflins »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe« (1. Aufl. 1915, 6. Aufl. 1923) in ganz besonderem Maße aktuell geworden. Eine Fortführung der methodologischen Diskussion würde also in erster Linie an die Erörterung dieser Grundbegriffe anzuknüpfen haben. An dieser Stelle können die Probleme, um die es sich dabei in der Hauptsache wohl handeln dürfte, allerdings nur angedeutet werden. In erster Linie wäre die formale Gestaltung, wie sie Gegenstand einer stilgeschichtlichen Interpretation ist, in völlig eindeutiger Weise begrifflich zu trennen von dem Formbegriff, den wir als die theoretische Umschreibung des ästhetischen Sinngehaltes aufzustellen gewohnt sind. Mit einer Abgrenzung des historischen Verfahrens

gegen die Einstellung des ästhetischen Erlebens oder gegen die Begriffsbildung einer systematischen Aesthetik, wie sie Tietze durchzuführen suchte, kann es dabei nicht sein Bewenden haben. Denn auch eine derartige Abgrenzung läßt noch immer die Möglichkeit zu, den in der historischen Analyse gewonnenen Stilbegriff in irgendeine Beziehung zur ästhetischen Form zu setzen. Eine solche Auffassung aber würde zu unlösbaren Schwierigkeiten führen. Es liegt nämlich im Wesen des ästhetischen Wertes und dem ihm eigentümlichen Charakter der »Vollendung« begründet, daß sich der ästhetische Sinn schlechterdings jeder Konfrontation mit einem Gegenstande widersetzt, der als ein Moment einer historischen Reihenbildung zu betrachten ist. Wenn ich recht sehe, ist es nun Wölfflin gewesen, der zum ersten Male mit theoretischem Bewußtsein den formalen Stilbegriff von dem ästhetischen Formbegriff getrennt hat. Erst durch diese theoretische Isolierung des Stilbegriffes ist es möglich geworden, den kunstgeschichtlichen Gegenstand aus seiner ursprünglichen ästhetischen Isolierung herauszunehmen und mit Hilfe der stilgeschichtlichen Kategorien in einen historischen Zusammenhang hineinzustellen. Doch beginnen damit erst die eigentlichen Schwierigkeiten, denen sich die Stilgeschichte gegenübersieht. Da es nicht der ästhetische Wert sein kann, auf den sich die geschichtliche Entwicklung der Stilformen beziehen läßt, so müßte notwendig ein anderes Prinzip gefunden werden, an dem der einmalige Verlauf des kunsthistorischen Geschehens zu orientieren wäre. Ein solches Prinzip hat jedoch die Stilgeschichte anscheinend bisher immer nur für ein zeitlich eng begrenztes Gebiet zu entdecken vermocht. Das spricht durchaus nicht gegen den historischen Charakter der stilgeschichtlichen Untersuchungen, beruht doch gerade auf der empirisch nachprüfbaren Geltung ihrer Begriffe die Fruchtbarkeit dieser Methode, es wird damit aber die Versuchung nahegelegt, eine vielleicht in besonderem Maße verständlich gewordene einmalige historische Situation als das typische Schema zu betrachten, mit dessen Hilfe sich auch der Stilwandel anderer Epochen begreiflich machen lasse. Tatsächlich begegnen wir sowohl bei Wölfflin wie auch bei seinem Schüler Frankl der mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Ansicht von einer Periodizität des Stilwandels. Es versteht sich, daß eine solche Auffassung zu einer völlig ungeschichtlichen Betrachtungsweise führen müßte. Letzten Endes dürfte die Unsicherheit, die hier zu konstatieren ist, darauf beruhen, daß sich die Frage nach der Kausalität des Stilwandels bis jetzt noch immer einer theoretisch befriedigenden Beantwortung entzogen hat. Bei der Diskussion dieser Frage stehen sich die extremen Gegensätze einer positivistischen und naturalistischen Erklärungsweise und einer ganz modernen geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Interpretation noch unversöhnt gegenüber. Die anscheinend selbstverständlichste Lösung, den Stilwandel auf den Wandel des »Zeitgeistes« d. h. auf Voraussetzungen allgemein weltanschaulicher Art

zurückzuführen, bleibt wissenschaftlich bedeutungslos, solange sie sich in nichtssagenden Analogien oder aber in empirisch nicht zu rechtfertigenden und daher unhaltbaren Konstruktionen bewegt. Umgekehrt muß der Versuch einer rein optischen Erklärung, zu dem Wölfflin immer noch hinzuneigen scheint, daran scheitern, daß er nicht zu dem Sinngehalt vorzudringen vermag, der durch die formale Gestaltung repräsentiert wird, es sei denn, daß man dem Begriff des Optischen eine über das Bereich des Physiologischen hinausgehende, den immanenten Sinngehalt kunstgeschichtlicher Formen umschließende Bedeutung verleihe. In dieser Richtung dürfte ja wohl auch eine Lösung des Problems gelegen sein. Man wird bei der kausalen Erklärung des Stilwandels auf ein Verfahren zurückgreifen müssen, das nicht in der Auffassung der sinnfremden Wirklichkeit befangen bleibt, das sich aber andererseits auch von der unverbindlichen Allgemeinheit weltanschaulicher Motivierung fernhält, um nicht ein Maximum sondern gewissermaßen bloß das Minimum von Sinngehalt theoretisch einzufangen, das durch die künstlerischen Formen auch wirklich zur Anschauung gebracht wird. Einer solchen Forderung mögen die meisterlichen Untersuchungen eines Alois Riegl noch am ehesten entsprochen haben, wenn schon auch er die Grenzen einer in diesem Sinne strengen Wissenschaft gelegentlich überschreitet. An seinem Begriff des »Kunstwollens« müßte man das näher illustrieren. Wenn Riegl diesem Begriff im allgemeinen die Bedeutung eines immanenten Erklärungsprinzips zu wahren weiß, so ist er gelegentlich doch auch anmerkungsweise und resumierend in eine weltanschauliche Interpretation seiner Ergebnisse eingetreten. Jedoch lassen gerade diese Stellen die Stringenz und Beweiskraft vermissen, die im übrigen für seine Ausführungen charakteristisch sind. Nun müssen aber die Motive weltanschaulicher Deutung so stark gewesen sein, daß sie innerhalb der Wiener Schule selbst über eine immanente Interpretation der Stilformen hinausdrängen konnten. In der persönlichen Entwicklung Dvořáks kommt das besonders deutlich zum Ausdruck. Ursprünglich von einer offensichtlichen Zurückhaltung gegenüber einer weltanschaulichen Stilinterpretation, hat er mit der letzten Phase seines Schaffens geradezu eine neue Aera geistesgeschichtlicher Forschung innerhalb der Kunstgeschichte eingeleitet. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen völligen Bruch mit der älteren Auffassung, sondern um eine bereits durch Riegl vorbereitete Weiterbildung von Gedanken, deren Herkunft aus der Kategorie des Kunstwollens außer Zweifel steht. Das Eigentümliche dieser neuen geistesgeschichtlichen Richtung dürfte nun darin zu erblicken sein, daß sie nicht als eine Reaktion gegen die stilgeschichtliche Methode vom Standpunkt einer allgemeinen kulturgeschichtlichen Behandlung der Kunstgeschichte aufgefaßt werden darf, sondern als eine Befestigung und Vertiefung der formalen Analyse, die sich die Aufgabe stellt, bei Vermeidung der groben konstruktiven Verirrungen einer älteren psychologischen oder metaphysi-

schen Stildeutung den geistigen Gehalt der formalen Gestaltungen auf eine weltanschauliche Formel zu bringen. Doch dürfte eine eingehende Analyse von Dvořáks letztem Werke dartun, wie problematisch auch in dieser an methodischen Sicherungen reichen Form eine den engen Rahmen formaler Fragestellung überschreitende Stilinterpretation immer noch geblieben ist. Auf jeden Fall hat diese Wendung in der Kunstgeschichte die methodologische Besinnung wiederum vor eine Reihe neuer und alter Probleme gestellt.

Das Ungeklärte dieser Lage findet natürlich in der theoretischen Literatur sein Spiegelbild. So steht der neue Entwurf einer kunstgeschichtlichen Methodologie von Hedicke (»Methodenlehre der Kunstgeschichte«, Straßburg 1924) deutlich im Zeichen des Kompromisses von stilgeschichtlicher und geistesgeschichtlicher Methode. Auf der einen Seite erkennt Hedicke die Fruchtbarkeit eines Verfahrens, wie es durch Wölfflin und die Wiener Schule zur Ausbildung gelangte. Ja, er bringt gewisse prinzipielle Voraussetzungen mit, die ihm ein besonderes Verständnis für den Sinn einer ihren Gegenstand isolierenden Methode erschließen mußten. Indem er mehr noch als Tietze seinen Ausgang von Rickert nimmt, konnte ihm die Bedeutung einer kritischen Methode nicht fremd bleiben, die ihren Gegenstand in strenger begrifflicher Isolierung zu gewinnen sucht. Nun ist diese isolierende Begriffsbildung gewiß eine Angelegenheit einer systematischen Betrachtungsweise und nicht im entferntesten mit der historischen Begriffsbildung identisch. Die geschichtliche Auffassung ist individualisierend und nicht isolierend; an dieser Einsicht, die wir ja gerade Rickert selbst zu verdanken haben, ist festzuhalten. Man wird daher die historische Begriffsbildung vor einer Kontamination mit der systematischen (isolierenden) Konstruktion ebenso sorgfältig zu bewahren haben wie vor der Verwechslung mit der generalisierenden Auffassung der Naturwissenschaften. Das alles schließt nun aber nicht aus, daß die leitenden Gesichtspunkte einer individualisierenden Methode ihrerseits als das Ergebnis einer begrifflichen Isolierung zu betrachten sind. So beruht ja die Bedeutung der Stilgeschichte gerade darauf, daß die begriffliche Herausstellung des formalen Momentes überhaupt erst ein eindeutiges Prinzip kunstgeschichtlicher Auswahl zur Verfügung stellt. Aus diesem Grunde mag es erlaubt sein, jene Richtung der Kunstgeschichte, die als Stilgeschichte einen so bewundernswerten Grad wissenschaftlicher Ausbildung erlangt hat, nicht nur (sofern sie Geschichte ist) mit den Ergebnissen der modernen Geschichtslogik, sondern auch (sofern sie Kunstgeschichte, d. h. Geschichte eines spezifischen Gegenstandes ist) mit den allgemeinen Voraussetzungen einer kritischen Philosophie in Verbindung zu bringen. Darnach würde man in der stilgeschichtlichen Methode vielleicht die großartigste wissenschaftstheoretische Bestätigung eines wahrhaft kritischen Prinzips zu erblicken haben. Daß der Kunstgeschichte selbst dieser Zusammenhang wohl kaum bewußt ist, braucht natür-

lich nicht als ein Argument gegen diese Deutung aufgefaßt zu werden. Von einer solchen Interpretation ist nun allerdings Hedicke, obschon er sich in starker Abhängigkeit von Rickertschen Gedankengängen befindet, sehr weit entfernt. Im Grunde ist es auch gar nicht die Stilgeschichte sondern die Geistesgeschichte, der nach Hedicke die Zukunft gehört. Freilich bleibt der Begriff einer solchen Geistesgeschichte bei ihm doch recht unbestimmt. Von der relativ präzisen Bedeutung, die dieser Begriff bei Dvořák besitzt, ist Hedike wieder zu einer sehr allgemeinen übergegangen. Charakteristisch hierfür ist es, daß er den Begriff des Kunstwollens, der bis zu einem gewissen Grade doch stets ein immanentes kunstgeschichtliches Erklärungsprinzip geblieben ist, durch den des objektiven Geistes ersetzen will. Nun ist der Begriff des Kunstwollens gewiß nicht eindeutig; der Begriff des objektiven Geistes besitzt solche Eindeutigkeit aber auch nur innerhalb des Hegelschen Systems, wo er einen ganz speziellen und nicht übertragbaren Sinn zum Ausdruck bringt. So mag es zweifelhaft erscheinen, ob gerade durch diesen Begriff sich der Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Methode bestimmen läßt. Da jedoch die Ausbildung dieser Methode durch die Kunstgeschichte selbst noch keine endgültige Gestalt gefunden hat, so wäre es unbillig, von der Methodenlehre eine Aufklärung zu verlangen, die nicht mehr zu ihrer Aufgabe gezählt werden kann. Die Bedeutung des Buches von Hedicke dürfte daher vor allem darin zu finden sein, daß es die labile Lage sichtbar gemacht hat, in der sich die kunstgeschichtliche Forschung heute wieder befindet.

Friedrich Kreis.

»Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.« Von Bruno Bauch.

Die Aufhebung früherer philosophischer Standpunkte in systematischer Arbeit und der früheren Erkenntnissen eingeordnete neue Fund bedeutet den epochemachenden wissenschaftlichen Charakter eines philosophischen Werkes für die Erkenntnis. Wie verschieden und eigenartig die Wege, die zu neuer philosophischer Erkenntnis führen, auch sein mögen, so ist die gewonnene Erkenntnis selbst doch immer von allgemeiner Bedeutung und so mitbestimmend für weiteres systematisches philosophisches Gestalten. Jedes neue philosophische Werk muß zugleich auch eine neue Grundlegung seines Geltungsanspruchs enthalten. Die aufgestellten Behauptungen müssen die Beweiskraft in sich tragen, die neue Erkenntnis der Idee systematischer Ganzheit einfügen lassen. Der Beweis muß also dem Wesen der Sache gerecht werden, indem er das Wesen, in dem Gegenstand und Gesetz die Einheit bilden, widerspiegelt, so daß in und durch die Erkenntnis die Geltung logischer Gesetzlichkeit selbst erkannt werde. In der Wissenschaft ist nur die Erkenntnis wahr, die in ihrer Setzung die Geltung eines an und für sich Gesetzten erfaßt. Das Wesen der Theorie ist die Wahrheit in ihren zeitlosen Momenten. Die Spontaneität dieser zeitlosen Momente macht das aus, was bereits Heraklit als den logischen Prozeß des λόγος zur γένεσις bezeichnet hatte, oder, wie Br.

Bauch sagt: »daß die Wirklichkeit im Werden nach dem λόγος und zugleich zum λόγος ist« (S. 441). Die Darstellung dieses logischen Prozesses heißt Logoslehre oder Philosophie.

Daß es sich in der Philosophie letztlich um ein Erfassen des Sinnes und Wertes des Weltgeschehens handelt, das leuchtet nach eingehender Reflexion ein. Die Aufgabe der Philosophie könnte demnach gefaßt werden als das Fragen nach den Bedingungen der Richtigkeit unseres Nachdenkens über Sinn und Wert überhaupt. Diese Bedingungen als zeitlose Momente bilden das Reich der Wahrheit. Die Wirklichkeit ist das Feld unsrer Tätigkeit und der Wert die durch die Wahrheit bedingte Tat. In der dreifachen Frage nach Wahrheit, Wert und Wirklichkeit ist so die Aufgabe der Philosophie näher gekennzeichnet.

Bruno Bauch, dessen philosophische Tat im nachfolgenden den Hauptgedanken nach, wie sie in »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« dargestellt sind, besprochen werden soll, hat der Philosophie unserer Gegenwart die Prinzipien aufgewiesen, die in systematischem Betracht in der Aufdeckung der Struktur des Begriffs gipfeln. Seit der Entdeckung des λόγος-Problems in der Antike, wo der λόγος schon bei Heraklit als Bildungs- und Durchdringungsgesetz des Seienden erkannt wurde, welcher Gedanke dann bei Platon und Aristoteles einer vorläufigen, dem Selbstbewußtsein der Antike gemäßen Form, zum Abschluß gebracht wurde, seit jener Entdeckung gibt es überhaupt eine Philosophie als Wissenschafts- und Weltanschauungslehre. In der Philosophie des Deutschen Idealismus stellt sich der kontinuierliche Zusammenhang mit den Grundgedanken der antiken Philosophie dar. Kant war bekanntlich der Bahnbrecher zur Freiheit philosophischen Gestaltens. Wenn der heutige »Irrationalismus« glaubt, auf ganz neuer Grundlage die Probleme der Philosophie einer Lösung näherbringen zu können, so stellt sich der systematischen Forschung das unruhige Suchen zweifellos als bedeutsamer Wille zur Erkenntnis und zum Erfassen ihrer Bedingungen und Grundlegungen dar. Doch ist nicht zu verkennen, daß der »Irrationalismus« in seiner einseitigen Betonung der irrationalen Momente die Probleme wirklichen Denkens und Gestaltens und damit das Problem der Wirklichkeit überhaupt für die Erkenntnis allein nicht lösen kann. Nur aus der Erkenntnis des funktionalen Charakters des Begriffs, wie noch gezeigt werden soll, kann diese Einseitigkeit überwunden werden, und kann die daraus gewonnene Erkenntnis selbst als eine Stufe der Analysis zur Synthesis im Werden der Idee gelten.

Kant hatte mit seiner Fragestellung: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" einen Zusammenhang in der logischen Begründung wissenschaftlichen Forschens als Hypothese gesetzt und in seinen »Kritiken« den Zusammenhang zwischen Bedingendem und Bedingtem als notwendige Synthesis erkannt. Fichte beseitigte das »Gespenst« des »Dinges an sich« und Hegel unterzog die Gestalten des Begriffs einer dialektischen Prüfung. Zur Bestimmung der Allgemeinheit des Begriffs und des Ver-

hältnisses der Allgemeinheit zum Besonderen war die Wiederaufnahme der Kantischen Fragestellung Erfordernis. Bruno Bauch hat in systematischer Ordnung in der Analysis der Strukturformen der Wahrheit das gestaltende Prinzip des Seienden in der Allgemeinheit des Begriffs entdeckt. Mit dieser vorläufigen Vorwegnahme der Lösung jener Frage kann nunmehr zur Betrachtung der logischen Entwicklung übergegangen werden.

Bei richtiger Fragestellung, was das Urteil sei, stellt sich heraus, daß wir als Urteilende uns in der Beurteilung stets nach der Objektivität dessen richten müssen, was an und für sich Geltung hat, denn nur so kann unser Urteilen »Gültigkeit« gewinnen. »Die Geltung ist logische Voraussetzung für die Gültigkeit« (S. 37). Dieses an und für sich geltende Urteil, von dem das gültige Urteil seinen Wert als »Richtigkeit des Bewußtseins« empfängt, wird von Bruno Bauch als »logisches Urteil« bezeichnet. Das logische Urteil ist demnach das geltende Urteil schlechthin, gleichgültig ob wir es erfassen oder nicht. Von der Richtigkeit unseres Urteilens hängt es also ab, ob wir die Geltung des logischen Urteils erkennen. Unser »tatsächliches Urteil« kann richtig oder falsch sein. Die Beziehung zwischen logischem und tatsächlichem Urteil kann sich für die Erkenntnis nur im wissenschaftlichen Begründungszusammenhang als richtig erweisen. Und die Begründung dieses Zusammenhanges erfordert selbst eine höhere logische Gesetzlichkeit, die den zu beurteilenden Gegenstand und das urteilende Subjekt »zugleich« bestimmt, damit im Bewußtsein der Richtigkeit der Zusammenhang sich als notwendig erweise. Durch welches Prinzip nun diese Notwendigkeit als objektiv gesetzt im Bewußtsein der Richtigkeit sich ergibt, das ist die entscheidende Fragestellung einer Wissenschaftslehre, zu deren Lösung nunmehr herangegangen werden soll.

Im vorigen ist bereits die Unterscheidung zwischen logischem und tatsächlichem Urteil vollzogen worden, und zwar aus dem Grunde, weil der zu beurteilende Gegenstand in seiner objektiven Bestimmtheit von aller subjektiven Willkür frei für sich steht, den unser tatsächliches Urteilen in seiner an und für sich seienden Bestimmtheit erfaßt oder verfehlt. Das Ziel alles Erkennens besteht darin, etwas zu erkennen; den objektiven Fund macht die Erkenntnis aus. Um nun zu erkennen, was die Erkenntnis selbst sei, so müssen die Grundlagen, die Bedingungen der Erkenntnis ermittelt werden, welche Bedingungen »zugleich« auch den zu erkennenden Gegenstand bestimmen müssen, weil in der Erkenntnis der Gegenstand der Erkenntnis als mitgesetzt gilt. Unser Erkennen muß sich demnach nach den Kriterien der Wahrheit als Bedingungen der Erkenntnis und nach dem Gegenstande selbst richten. In dieser beziehungsgesetzlichen Bestimmtheit von Wahrheit und Gegenstand der Erkenntnis liegen die zwei Seiten des Erkenntnisproblems in objektiver Bedeutung. Auf das Subjekt des Erkennens bezogen stellt sich das Problem als die Subjekt-Objekt-Korrelation dar, für deren Lösung ein Prinzip gefordert wird, das als Kriterium der Wahrheit gelten kann. Wären Subjekt

und Objekt in der Erkenntnis selbst nicht beziehungsgesetzlich bestimmt, so wäre die Erkenntnis eines Gegenstandes unmöglich. Nur das Problem der Korrelation selbst kann die richtige Lösung herbeiführen. Zu diesem Zwecke ist die logische Bestimmung von Objekt und Subjekt nötig.

Bei logischer Bestimmung des Gegenstandes stellt sich heraus, daß der Gegenstand als das »Bezogene in der Beziehung" (S. 33) in Geltungsbeziehungen steht. Die Empfindung selbst, wie alles wirklich Gegenständliche und Wirkliche überhaupt, muß demnach in Geltungsbeziehungen eingeordnet sein. Von Br. Bauch werden diese das Wirkliche bestimmenden Geltungsbeziehungen als Kategorien bezeichnet. Die Kategorie wird als logische Funktion bestimmt. Die Sachverhalte, aus denen die Gegenstände gebildet sind, bestimmt die logische Funktion »durcheinander«. Die bestimmende Funktion ist dem besonderen Gegenstande gegenüber ein allgemeines Moment: sie bestimmt nicht bloß einen Gegenstand. Dadurch, daß »vermittelnde Geltungsbeziehungsfäden zwischen allen Gegenständen laufen, kann objektiv«, wie Br. Bauch einmal sagt, »keine gänzliche Heterogeneität zwischen allen Sachverhalten bestehen, so heterogen sie zunächst dem Subjekte erscheinen mögen«. Form und Inhalt an einem Gegenstande bilden immer die Einheit einer Funktion. Das Bedingungsverhältnis selbst zeigt ein allgemeines Moment als bestimmendes zu funktionaler Abhängigkeit. Die bestimmende Funktion ist dem Gegenständlichen immanent, weil sie die Sachverhalte »durcheinander« bestimmt, und transzendent, weil sie als »Ordnungsprinzip« selbst nicht gegenständlicher Art sein kann. Jede Kategorie, so wird von Br. Bauch gezeigt, bestimmt nur eine Seite des Gegenstandes. Der Gegenstand aber ist von einer Mehrheit von Kategorien konstituiert, und diese Mehrheit weist auf ein Prinzip hin, in dem die Kategorien eine Einheit bilden. Dieses logische Gebilde wird von Br. Bauch als transzendentaler Begriff bezeichnet. Der Begriff ist also nach Br. Bauch »Quellpunkt einer Mehrheit von kategorialen Geltungsdimensionen, Verknotung der nach verschiedenen Dimensionen von ihm aus oder nach ihm hin verlaufenden Fäden im Gesamtnetze der kategorialen Geltungsbeziehungen, die, weil sie eben einen Wechselzusammenhang bilden, nicht ohne ihn sind, wie er nicht ohne sie ist« (S. 235).

Mit dieser Bestimmung der Allgemeinheit des Begriffs ist Br. Bauch über alle bisherigen philosophischen Systeme weit hinausgegangen. Hegel selbst, der das Verhältnis der Allgemeinheit des Begriffs zur besonderen Inhaltlichkeit in die klaren Worte faßt: »Das Besondere hat die Allgemeinheit in ihm selbst als sein Wesen; insofern aber die Bestimmtheit des Unterschieds gesetzt ist und dadurch Sein hat, ist sie Form an demselben, und die Bestimmtheit als solche ist der Inhalt« (Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. v. G. Lasson, Bd. II, S. 248), hatte bereits den funktionalen Charakter des Begriffs der damaligen Abstraktionstheorie gegenüber eindeutig bestimmt, ohne jedoch die Struktur der Allgemeinheit selbst weiterer Analysis zu unterziehen. Die

Erkenntnis, daß die Begriffe als logische Zusammenhänge von Kategorien die gestaltenden Prinzipien des Gegenständlichen sind, weist auch auf richtige Bestimmung der Naturgesetze hin, die von Br. Bauch als »inhaltlich erfüllte Kategorienkomplexe« oder als allgemeine Begriffe erkannt werden. Der Begriff des Falles z. B. ist »selbst das Gesetz des Falles, das allgemeine Bildungsgesetz der Allheit aller besonderen Fallphänomene« (S. 256).

Nach dieser kurzen logischen Bestimmung des Gegenstandes und des Begriffs als konstituierenden Prinzips ist es nötig, unser Augenmerk auf die logische Bestimmung des Subjekts der Erkenntnis zu richten. Daß sich aus dem Objekt als solchem das erkennende Subjekt nicht bestimmen läßt, das ist die Einsicht, zu der der Materialismus des vergangenen Jahrhunderts geführt hat. Das erkennende Subjekt ist zunächst gekennzeichnet durch sein Bewußtsein, das sich aus Atombewegungen allein nicht verstehen läßt. Denn in allem Bewußtsein oder Denken, und zwar richtigem Denken, ist ein synthetisches Moment entscheidend, das sich im Urteilsakt zur Erkenntnis als bestimmend erweist. Wir urteilen aus einem logischen Grunde, wenn sich unser Bewußtsein auf die Momente seiner Bestimmung besinnt. Die Richtigkeit des Bewußtseins ergibt sich aus der Gültigkeit unsres Urteilens, das sich nach dem an und für sich Geltenden richten muß. Unser Urteilen muß sich also nach den Geltungsbeziehungen richten, durch welche die Sachverhalte der Gegenstände selbst zur Einheit bestimmt sind. »Damit wir in der tatsächlichen Urteilshandlung Vorstellungen einander zur Zusammengehörigkeit zuordnen können, müssen deren Inhalte bereits sachlich zusammengehören, einander also zugeordnet sein« (S. 148). »Der Grund der Zusammengehörigkeit im subjektiven Sinne liegt in der Zusammengehörigkeit im objektiven Sinne; der Grund für das Zuordnen und die Zugeordnetheit liegt in der Zuordnung selbst« (S. 149), die, logisch gefaßt, sich bei Bestimmung des Gegenstandes bereits als transzendentaler Begriff erwiesen hat. Unser Bewußtsein selbst als die Reflexion seiner auf sich selbst bezogenen Identität in den synthetisch gesetzten Momenten seines Fließens muß folglich durch die gleichen logischen Gesetzlichkeiten sich bestimmen lassen, durch die der zu erkennende Gegenstand bestimmt ist, wenn die Erkenntnis wahr sein soll. Wie aber die Wahrheit als solche, der Begriff, nicht der Gegenstand selbst ist, so sind auch Subjekt und Objekt identisch gesetzt, aber nicht absolut identisch, beide sind funktional bestimmt durch die übergreifende Gesetzlichkeit des Begriffs. Diese Erkenntnis unterscheidet sich also darin von der Identitätsphilosophie und vom »konkreten Begriff« Hegels, daß in der Identität die Synthesis, der Begriff, als bestimmendes Prinzip zur Identität von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis gefaßt wird. Der Begriff ist also niemals seiend, und das Seiende ist niemals der Begriff. Nur in der Erkenntnis charakterisiert »die Unablöslichkeit von Begriff und Seiendem das Bedingungsverhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit im Begriff ebenso als ein funktionales, wie als immanentes« (S. 287).

Auf die Konsequenzen, die sich für Br. Bauch aus der Begriffslehre ergeben, kann hier nur hingewiesen werden. Daß es im Gegenständlichen eine gänzliche Heterogeneität nicht geben kann, wurde bereits bei Betrachtung des logischen Urteils betont. »Alles, was wir heterogen zu nennen pflegen, ist nur ein infinitesimales Moment der Homogeneität in der Reihe logischer Kontinuation« (S. 456). Die logische Kontinuität als die Affinität der Begriffe bestimmt das Gesamtreich des Wirklichen zu »inhaltlich logischer Verwandtschaft« (S. 298), und zu funktionaler Abhängigkeit von der Ordnung der spontanen Begriffe. Die Kategorie der Limitation bedingt diese »Verwandtschaft« im Werdenden, indem sie den logischen Ort im Kategoriengefüge selbst bestimmt. »Die Limitation als Kategorie ist im allgemeinen Kategorienzusammenhange diejenige, die sich von einer zur anderen hinzieht und sie zusammenschlingt in den Begriffen, die als Begriffe sodann den Zusammenhang tragen und stiften« (S. 299).

Die Methodenlehre behandelt Br. Bauch in ausführlichen Kapiteln, worauf hier nur hingewiesen werden kann. Aus den vorhergehenden transzendentalen Erörterungen folgt, daß die Bedeutung des Transzendentalen darin liegt, die »Erfahrung möglich zu machen«, wie schon Kant gezeigt hatte. Denn »das Transzendieren ist gerade ein Hinführen von der Erfahrung zu den Grundlagen der Erfahrung« (S. 361). Für die Bestimmung des »Irrationalen«, jenes heute so modern gewordenen Schlagwortes, ergibt sich für Br. Bauch aus seiner Begriffslehre, »daß es keinen Sinn hätte, von Irrationalem auch nur zu reden, wenn dieses Irrationale einfach eine Negation des Rationalen, der Ratio, wäre, wenn das A-Logische einfach eine Verneinung des Logos bedeuten sollte« (S. 368). Denn die Individualität alles Besonderen folgt gerade notwendig aus der Unendlichkeit von »Geltungsbeziehungskomplexen und Material, — — — dessen rationale Bedingtheit hebt darum die Individualität alles Wirklichen, das immer ein Besonderes ist, nicht auf, sondern urgiert sie, indem es ihr in der ratio seine Notwendigkeitsgrundlage als Individualität gerade sichert« (S. 373).

Goethes Forderung, zu erkennen, daß »alles Faktische schon Theorie« ist, wird nur möglich, so geht aus der Begriffslehre von Br. Bauch klar hervor, auf Grund der Erkenntnis der Bedingtheit des Seienden. Nur auf Grund dieser Bedingtheit kann auch die Wertdarstellung im Wirklichen verständlich gemacht werden. Der objektive Wert zwar, wie Br. Bauch betont, ist selber nie wirklich; die Tat aber, die nur durch ihn sinnvoll ist, hat gerade durch diese Beziehung »Anteil« am Reiche der Ideen.

Was in dieser Notiz in aller Kürze gesagt werden konnte, ist nur ein Bruchteil dessen, was in »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« von Br. Bauch systematisch behandelt wird. Es ergibt sich, das sollte gezeigt werden, die Notwendigkeit für jeden, der sich mit Philosophie gründlich beschäftigen will, daß er das hier besprochene Werk studiere und der Idee systematischer Ganzheit in eigenem philosophischem Denken einfüge. Die

Ideenlehre wird Br. Bauch in einem besonderen Werk behandeln.

Zeiden, den 1. März 1926.

A. Metter.

Klassische Stücke der Mathematik. Ausgewählt von Andreas Speiser. Verlag Orell Füßli, Zürich und Leipzig. 1925. 170 Seiten. Brosch. Fr. 9.—.

Alle diejenigen, die ohne Mathematiker von Fach zu sein, einen Zugang in den inneren Geist und die tiefere Problematik dieser Wissenschaft suchen und die ohne sich in die Einzelheiten einlassen zu wollen eine Vorstellung von dem Eigentümlichen mathematischer Denkweise und von den Grundfragen, die die ältesten ebenso wie die modernsten mathematischen Forscher immer gleichermaßen bewegen, gewinnen wollen, seien nachdrücklichst auf dieses eigenartige Büchlein hingewiesen. Der Verf. hat hier 24 Stücke aus verschiedenen Denkern ausgewählt und zusammengestellt, von denen jedes ein Grundproblem der Mathematik in einer klassisch zu nennenden und auch allgemein verständlichen Form behandelt. Das Buch beginnt mit einem prächtigen Fragment über das mathematische Wesen der Harmonie von dem Pythagoreer Archytas, der der älteste Mathematiker ist, von dessen Werken uns einige größere Bruchstücke überliefert sind. Es folgen dann einige Textstellen aus Plato über das allgemeine Wesen der Mathematik und ihr Verhältnis zur Metaphysik. Von Aristoteles ist die Erörterung über die Endlichkeit des Raumes aufgenommen, welche die ganze mittelalterliche Raumanschauung, wie sie sich vor allem in Dantes Werk (Stück 8) ausspricht, beherrscht, bis erst in der Renaissance durch Galilei, Descartes und Gassendi (Stück 13) die entgegengesetzte Ansicht Demokrits, Epikurs und Lukrez von der Unbegrenztheit des Raumes die Oberhand gewinnt. Durch gut ausgewählte Stücke über den Euklidischen Raum ist dann Euklid vertreten. Einige Lehrsätze aus des Archimedes »Quadratur der Parabel« zeigen, wie dieser größte Mathematiker des Altertums das Problem der Integration behandelt hat. Stücke aus Dante, Leonardo, Kepler, Goethe bilden den Uebergang zur eigentlichen modernen Mathematik, deren Problemkreis durch klassische Erörterungen von Descartes, Pascal, Jakob und Daniel Bernouilli, Saccheri und Euler umschrieben wird. In die modernsten Ansichten und Probleme der Mathemathik führen schließlich Stücke aus A. Einstein, J. J. Sylvester, J. Hjelmslev ein. So ist es einem am Ende des anregenden Büchleins, als hätte man gleichsam durch die bedeutendsten Meilenzeiger ein anschauliches Bild von dem Weg erhalten, den diese königliche Wissenschaft im Laufe der Jahrtausende zurückgelegt hat. Man wünschte, daß Mathematiker öfter so dem Nichtmathematiker einen Blick in die eigentümliche innere Problematik ihrer Wissenschaft und in ihre eigenen Anschauungen von ihr tun ließen. Der klärende Aufsatz von Hermann Weyl über »die heutige Erkenntnislage in der Mathematik« (Symposion I, 1) zeigt, daß die Mathematiker auch sonst heute bereiter sind, diesem Wunsch entgegenzukommen. Wie dank-

bar ist der Philosoph für jede solche Anregung, wo die heutige Lage der Philosophie mehr wie je engste Fühlung mit allen Einzelwissenschaften und ihren aktuellen Problemen verlangt.

Heidelberg. E. Frank.

VOM PROBLEM DER IDEE.

EINE ANALYTISCHE UNTERSUCHUNG AUS ANLASS DES BAUCH'SCHEN WERKES »DIE IDEE«[1]).

VON

RICHARD HÖNIGSWALD (BRESLAU).

I.

1. Das Problem der Idee hat das Schicksal, an den Begriff der Wahrheit geknüpft zu sein. Wie immer man es auch wenden, unter welchem geschichtlichen Aspekt man es auch immer betrachten mag — stets erweist es sich als die Frage nach den Gründen, aus denen »Wahrheiten« zusammenstimmen, d. h. als System »möglich« sind. So deckt sich das Problem der Idee auf eine gewisse Weise geradezu mit dem der Wahrheit. Denn darin liegt ja das Besondere und Eigentümliche der Wahrheit, daß ihr Bestand — in einem doppelten Sinn — an eine mögliche Vielzahl und Mannigfaltigkeit von »Wahrheiten« geknüpft erscheint. Einmal in dem, daß jede Wahrheit zu anderen in einem Verhältnis eindeutiger Zuordnung stehen muß, sei es, daß sie aus ihnen »folgt«, sei es, daß sie aus ihr folgen, sei es schließlich, daß sie mit anderen Wahrheiten einen alle umschließenden gemeinsamen Zusammenhang fordert; sodann aber in dem, daß jede Wahrheit einen wohlumrissenen Geltungstypus ausprägt und unbestimmt bleiben müßte, wenn nicht dieser ihr Geltungstypus einer Gemeinschaft anderer Geltungstypen, mit Wahrheiten von ganz anderem Gefüge, eingegliedert wäre. Nicht ohne Grund spricht man denn auch von wissenschaftlichen, ästhetischen oder religiösen »Wahrheiten«, jeden einzelnen Wahrheitstypus an dem Begriff des anderen messend und somit jede einzelne Wahrheit innerhalb der einzelnen Typen

1) Bruno Bauch, Die Idee, Leipzig 1926, Verlag Emanuel Reinicke, VI u. 270 S.

im Sinne der Mannigfaltigkeit und systematischen Einheit a l l e r bestimmend.

2. Die Idee bedeutet also den Grund, aus dem Wahrheit nur als Funktion einer Mannigfaltigkeit von Wahrheiten möglich ist. An der Idee und vermöge der Idee bestimmt sich m. a. W. die Wahrheit. Die Idee erweist sich als der notwendige Gesichtspunkt, den Begriff der Wahrheit von dem System der Wahrheiten her, und damit den Sinn und das Gefüge dieses Systems selbst, zu bestimmen. Das alles aber kann nicht ohne bedeutsame Folgen bleiben auch für den Begriff der P h i l o s o p h i e. Denn Philosophie ist ja im umfassenden Sinn des Wortes Wissenschaft von dem Begriff der Wahrheit, Wissenschaft von dessen Bedingungen; ebendarum aber auch, zum Unterschied von jeder anderen Wissenschaft, Theorie ihrer eigenen Begriffsbildung. Einer Wissenschaft von der Wahrheit überhaupt muß ihr eigenes Recht in jeder Phase ihrer Entwicklung Problem werden. Sie ist eben zugleich Geschichte und Theorie ihres eigenen Problems. So erweist sich denn das Problem der Idee als das der Philosophie; ebendeshalb aber auch als philosophische Grundfrage.

3. Von diesen sachlichen Voraussetzungen her mag nun das Werk, das den äußeren Anlaß dieser Betrachtungen darstellt, ins Auge gefaßt werden. Denn was dessen Verfasser bewegt, ist nicht sowohl die Absicht, philosophiegeschichtliche »Gegebenheiten« darzustellen oder zu analysieren; er strebt vielmehr nach Umgrenzung eines streng s y s t e m a t i s c h e n Problembereichs, er sucht einen »Terminus«, um diesen Problembereich eindeutig und endgültig zu kennzeichnen. Drängt der Beweisgang trotzdem immer wieder zu einer Auseinandersetzung mit der Ideenlehre P l a t o s, so erklärt sich das aus deren fast einzigartiger problemgeschichtlicher Stellung. Platos Ideenbegriff umspannt in der Tat, wenn auch unter besonderen geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen, den gesamten Bereich der systematischen Aufgaben, den es hier zu bewältigen gilt. Und so erscheint es nur als eine elementare sachliche und historische Notwendigkeit, daß sich das Problem der Idee an einer Kritik der Mißverständnisse entfaltet, die den Sinn der platonischen Lehre bis auf den heutigen Tag zu verdunkeln drohen.

4. Die Idee ist *χωρὶς τῶν ὄντων*. Selbst *ὄν*, kann sie ebendeshalb nicht von der Art d i e s e r *ὄντα* sein. Freilich ist sie auch nicht, wie man leicht glauben möchte, *ὄν* im psychologischen Verstande; sie ist nicht »nur Vorstellung«. Denn wäre sie es, so wäre sie wieder nicht *χωρὶς τῶν ὄντων*. »Seiend und nicht seiend, nicht seiend und eigentlich und wahrhaft seiend, außer dem Seienden und in dem Seienden, dem Seienden

beiwohnend, darum in dem Seienden, dem Seienden beiwohnend und doch über dem Seienden — so stellt sich die Idee als Problem dar«[1]). Oder anders: Sie ist die Ueberwindung dieser Gegensätzlichkeiten, sie ist Einheit und Synthesis aller dieser Momente. Solche Funktion der Synthesis nun — nichts anderes bedeutet darum auch die »Wirklichkeit« der Idee. Diese Wirklichkeit der Idee ist daher nicht »empirisch«, denn die Idee steht ja *χωρὶς τῶν ὄντων*. Allein auch metaphysisch kann sie nicht genannt werden. Denn der Begriff der metaphysischen Realität entbehrt strenger methodischer Bestimmtheit. Das bedeutet freilich nicht, die platonische Grundthese von der notwendigen Beziehung zwischen Idee und Erfahrung würde geleugnet oder auch nur in Frage gestellt. Das bedeutet nur, daß die Natur dieses Zusammenhangs für das Sein der Idee andere als metaphysische Valenzen fordere.

5. Je klarer man sich nun darüber wird, um so gewaltiger erhebt sich vor einem das Problem der Idee selbst. Man ahnt die Fülle der Aufgaben, die in der Frage nach der Besonderheit des Seinswertes der Idee beschlossen sind. Man erkennt aber auch, wie wenig hier die vielgebrauchte Wendung von einem »idealen Sein« der Ideen zu fördern vermag. Was eigentlich ist denn dieses »ideale Sein«? Ein vergleichsweise komplexer Ausdruck für den elementaren Gedanken, daß die Idee nicht Nichts, daß sie zwar nicht wirklich, aber von der »Subjektivität« unterschieden sei. Das ist gewiß nicht wenig, wenn man es versteht, daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen; dagegen mehr als dürftig, solange es lediglich ein »geistiges Ruhebedürfnis« bekundet, solange es nur auf eine »letzte Starrheit« verweist, deren Funktion darin beschlossen erscheint, dem Subjekt als ein »Etwas«, worauf es sich zu »richten« vermag, gegenüberzutreten.

6. Drei Motive spielen hier ineinander. Das eine geht aus auf eine schrankenlose Verallgemeinerung des Gegenstandsgedankens; das andere betrifft die erkenntnistheoretische Stellung der Mathematik; das dritte endlich zielt auf die Bestimmung der Idee. Alle drei aber begründen eine und dieselbe kritische Frage: Welche Bedingungen erfüllt in jedem von ihnen jenes dem »Subjekt« gegenübertretende »Gegenständliche«? Welche Bewandtnis hat es überhaupt bei einem jeden von ihnen mit der entscheidenden Beziehung des »Gegenübertretens«? —

Hinsichtlich des ersten Motivs, wir nennen es mit einem herkömmlichen Wort das »gegenstandstheoretische«, darf man sich wohl kurz fassen. Die grundsätzlich schrankenlose Ausdehnung des Gegen-

1) Bauch, S. 7f.

standsbereichs, die hier vorliegt, ward durch ein schweres Opfer erkauft. Die gegenstandstheoretische Forderung steht und fällt nämlich mit zwei Gedanken. Der Gegenstand soll dem »Subjekt« gegenüber in seiner schlechthinnigen Selbstgenugsamkeit erfaßt und es soll seinem Begriff dadurch der denkbar größte Inhalt gegeben werden, daß man die bloße Möglichkeit, sich auf den Gegenstand zu »richten«, als letztes Kriterium aller Gegenständlichkeit einführt. Das aber bedeutet: Man trennt den Gegenstand in scheinbar exaktester Erfüllung der Bedingungen seines Begriffs vom »Subjekt«, überantwortet dieses letztere damit grundsätzlicher Unbestimmtheit, und sieht es dennoch wieder als einzigen Maßstab der Gegenständlichkeit an. Oder kurz: Man dogmatisiert und psychologisiert zugleich den Begriff des Gegenstandes und den des »Subjekts«. Eine Theorie des Gegenstandes gipfelt jetzt nicht mehr in den Bedingungen, unter denen dieser »möglich« ist; sie erschöpft sich vielmehr in einer Aufzählung verschieden gestalteter Gegenstandstypen, die sich grundsatzlos vermehren lassen, je nach den Typen der Erlebnisse, vermittels deren ich mich auf sie »richte«. Und eine Theorie des Subjekts wäre auf gegenstandstheoretischem Boden folgerichtig nur insoweit eine Theorie des Gegenstandserlebens, als das Erleben hier kurzweg als Gegenstandskriterium betrachtet wird. Gewiß, auch dem Gegenstandstheoretiker bedeutet ja Erleben allemal Erleben »von Etwas«. Allein, in dem Gefüge dieses »Etwas« offenbart sich ihm so wenig die Bedingung des Erlebens, als sich ihm gerade in dem Erleben Problem und Bedingungen der Gegenständlichkeit ausprägen. Es handelt sich hier eben noch nicht um eine im definierten Sinn des Wortes letzte Wechselbeziehung der Begriffe »Gegenstand« und »Erleben«, also darum, Gegenstand und Erlebnis in der umfassenden Norm einer Korrelation zu umspannen. Das aber führt sofort zu weiteren wichtigen Konsequenzen. Den Begriff des Gegenstandes »dogmatisieren« und »psychologisieren« bedeutet so viel, wie ihn grundsätzlich »isolieren«. Denn ein Gegenstand, dessen höchster, eben seine Gegenständlichkeit verbürgender Maßstab lediglich der ist, daß ich mich auf ihn »gerichtet« weiß, steht außerhalb jener Beziehungsgemeinschaft der Gegenstände, die Methode heißt. Zwar würde ja eine eindringende kritische Analyse der Begriffe »Gerichtet-Sein« und »Erleben« deren ursprüngliches Verhältnis zu dem der Methode nicht verkennen können [1]). Auf dem Boden der Gegenstandstheorie aber vermißt man jede Möglichkeit auch nur des leisesten Ansatzes für solche Analyse. Denn so wenig wie »der Gegenstand«, wird hier »das Erleben« Problem.

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, Leipzig und Berlin 1925.

Es ist eben »Tatsache«, nach deren Stellung in einem System möglicher Tatsachen auch nur zu fragen, dem Grundsatz widerstritte, daß der Gegenstand durch den Akt allein, der sich auf ihn richtet, bestimmt sei. Die grundsätzliche Isolierung der Gegenstände nun, ob sie gleich niemals in der Absicht des Gegenstandstheoretikers liegen, ja nicht einmal folgerichtig durchgeführt werden kann, bedeutet grundsätzlichen Verzicht auf Bestimmtheit. Denn grundsätzliche Methodenfremdheit kommt grundsätzlicher Unbestimmtheit gleich. Der Gegenstandstheoretiker kennt keine Schranke des Gegenstandsbereichs, weil er diesen Bereich nicht nach Prinzipien zu gliedern und zu umgrenzen vermag. Unter seinen Händen, verführe er nur konsequent, löste sich der Gegenstand gleichsam in nichts auf; denn mit seinem Verhältnis zum Begriff der Gegenständlichkeit verlöre er Sinn und Bestand. Er würde in der Tat zu einer »letzten Starrheit«, er wäre der Dialektik der Wahrheitserkenntnis entrückt. Das ist der tiefste Grund, aus dem der Begriff des »idealen Seins« versagt: er erfüllt einfach die Bedingungen des Gegenstandsgedankens nicht, er widerspricht den Voraussetzungen, an die die Bestimmtheit eines Gegenstandes geknüpft erscheint. Nie kann sich daher auch die Idee, soweit sie Inbegriff dieser Voraussetzungen, oder allgemeiner: Korrelat der Wahrheit ist, als »ideales Sein« erschöpfend kennzeichnen.

7. Ja, ist denn aber die Idee, so darf man fragen, überhaupt Gegenstand? Genügt sie als Idee den Bedingungen einer besonderen methodologischen Bestimmtheit? Wir stellen diese Fragen in einer wohlbegründeten Absicht. Wir fragen genauer: Ist etwa die Seinsform m a t h e m a t i s c h e r Setzungen der adäquate Ausdruck für Seinsart und Seinsbestimmtheit der Idee? Ist die Idee von der Art des mathematischen Gegenstandes? Gewiß, auch in der Mathematik tritt der Gegenstand dem Subjekt in voller Selbstgenugsamkeit gegenüber. Ja man darf es geradezu aussprechen: In keinem Gegenstandsbereich erscheint diese Selbstgenugsamkeit schärfer ausgeprägt als hier. Denn alles vollzieht sich hier im Gegenständlichen. Gelten doch hier Beweis und Notwendigkeit alles, Tatsachen und Meinungen nichts. Allein, der Träger dieser Notwendigkeit, das, woran sie haftet, genauer: vermöge dessen sie recht eigentlich besteht, ist der Sinn einer Beziehung. Es bleibt eine Frage für sich, und erforderte eine eigene Begründung, welchen Bedingungen dieser Sinn zu genügen habe. Als sicher aber darf gelten, daß er schon als Repräsentant einer besonderen Ordnungsbestimmtheit B e z i e h u n g ist, daß er anders gesagt an den Bestand einer S e t z u n g geknüpft erscheint. Der mathematische Gegenstand ist eben »produziert«; d. h. er ist Gegenstand, nicht weil und

sofern er — von jemandem, von vielen, von »allen« — tatsächlich gesetzt wird, sondern er schließt als Gegenstand den Gedanken der Setzung ein, er entfaltet seinen gegenständlichen Sinn gemäß der Norm und dem Begriff möglicher Setzungen; diese erweisen sich als Korrelate seiner methodologischen Besonderheit. Der Gedanke des Vollzugs einer Beziehung ist es, woran sich der Sinn des mathematischen Objekts offenbart; in und an »Operationen« allein gestalten sich mathematische Gegebenheiten. Man kennt jenes eigenartige und für die Mathematik geradezu bezeichnende Zusammen von höchster Freiheit — man verwechselte sie oft genug mit »Willkür« — und gegenständlicher Gebundenheit in der Wahl der Ansätze; das charakteristische Ineinander von Setzung und Geltung, kurz den methodologisch einzigartigen Sachverhalt des Axioms. Er ist der mathematisch greifbare Ausdruck dessen, was sich der erkenntnistheoretischen Analyse als »Produktion« des Gegenstandes darstellt. Zugleich aber verweist er auf die besonderen Gründe, den mathematischen Gegenstand jedem beliebigen Denkbaren gegenüber klar und prinzipiell zu unterscheiden. Der mathematische Gegenstand ist nicht nur deshalb Gegenstand, weil er eben auch »Etwas« ist, worauf ich mich zu »richten« vermag, sondern er ist Gegenstand, weil ich ihn besonderen Bedingungen gemäß, d. h. nach Maßgabe bestimmter methodischer Grundsätze, »produziere«. Es sind dies Grundsätze, in denen sich der Begriff der Erkenntnis selbst, in denen sich die Bedingungen der Gegenständlichkeit mit besonderer Beziehung auf diejenigen der Erfahrung ausprägen. Daß nun in der Mathematik Geltung, also Gegenständlichkeit, in dem dargelegten Sinn allemal Setzung bedeutet, begründet für den »Gegenstandstheoretiker« vielleicht den Schein eines Rechtes, dem mathematischen Gegenstand nur jenes »ideale Sein« eines beliebigen, gedachten »Etwas« nachzusagen. Daß aber für die Mathematik auch und vor allen Dingen das Umgekehrte gilt, daß in ihrem Bereich Setzung stets so viel bedeutet, wie Geltung, das unterscheidet den mathematischen Gegenstand grundsätzlich von jedem anderen »ideal Seienden«. Im Bereich der Mathematik ist eben Sinnbestimmtheit bereits Gültiges. Man kann ein mathematisches Gebilde gar nicht »meinen«, also auch nicht sich auf es »richten«, wenn es nicht zugleich auch gelten soll. Kein mathematisches Gebilde, das sich, sofern es nur »gemeint« ist, nicht auch als ein spezifischen Kriterien gemäß Bestimmtes, Wahres und in diesem Sinne »Seiendes« darstellte. Darin liegt die Besonderheit der »Produktion« des mathematischen Gegenstandes, darauf gründet sich das Recht des Kantischen Gedankens der »reinen Anschauung«, als der logischen Quelle mathematischer

Gegenstandsbestimmtheit überhaupt. Ja, vielleicht gilt geradezu der Satz: Wo Gemeintsein Gelten bedeutet, da ist Mathematik.

Und noch eines! Die »Einmaligkeit« des mathematischen Objekts, wie etwa der Zahl, darf als anderer Ausdruck für diesen »produzierten« Charakter der Mathematik betrachtet werden. Die einzelnen Zahlen sind als Zahlen einmal. Aber eben als Zahlen! D. h. ihre Einmaligkeit bedeutet nicht »Individualität«, sondern »Singularität«[1]). Sie sind in ihrer Allgemeinheit konkret, also nicht Ergebnisse der Abstraktion, sondern Repräsentanten eines besonderen methodischen Verhaltens, demzufolge sie als Bedingungen möglicher Erfahrung gelten, sofern sie eben gesetzt, d. h. produziert sind.

8. Gewiß, die Idee als Gesichtspunkt für die Bestimmung der Wahrheit, als Richtmaß des Wahren betrachtet, teilt mit dem mathematischen Gegenstand den nicht-erfahrungsmäßigen Seinswert. Allein zum Unterschied von diesem Gegenstand bedingt die Idee Geltung, ohne Gültiges zu sein, oder vielleicht besser: sie ist Gültiges, sie »ist« überhaupt, weil und sofern sie die Geltung eines Gültigen verbürgt. Gerade das freilich entrollt die Frage nach der systematischen Identität zwischen Idee und mathematischem Gegenstand unter tieferen Gesichtspunkten nur aufs neue. Denn wenn es platonisch geredet die Funktion der Mathematik ist, die »Erscheinungen« in das feste Netz gegenständlicher Ordnungen zu bannen und sie so dem Zufall zu entreißen, sie zu »erretten«; wenn weiterhin sich der Sinn mathematischer Einsichten als an die unmittelbare oder mittelbare Erfüllung der Bedingungen dieser Funktion geknüpft erweist, dann verbürgt auch Mathematik, wenigstens im Hinblick auf bestimmte Gegenstände, Geltung, dann bedeutet auch das mathematische Objekt selbst, obschon nur in Rücksicht auf einen methodisch umgrenzten Gegenstandsbereich, zugleich Möglichkeitsbedingung. Trotzdem unterscheidet sich das mathematische Objekt wesentlich und entscheidend von der Idee. Denn es besitzt ein besonderes methodologisches Gefüge; es »ist« überhaupt nur vermöge einer besonders gegliederten, besondere methodologische Bedingungen erfüllenden Fragestellung. Seine Funktion, Möglichkeitsbedingung zu sein, setzt eben die Mathematik als besondere Wissenschaft voraus, oder was dasselbe bedeutet: sie repräsentiert gewissen Gegenständen, nämlich denjenigen der Erfahrung gegenüber den Gedanken der Gegenständlichkeit, nur sofern es sich in ihr selbst um Gegenstände von bestimmter Art handelt. Sie ist, wenn man es einmal so ausdrücken wollte, der Natur gegenüber »formal«, sofern sie

1) Bauch, a. a. O. S. 69.

sich selbst dem allgemeinsten Gedanken der Gegenständlichkeit gegenüber als »material« ausweist. Mathematik bedeutet eine Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, sofern sie zugleich selbst innerhalb des Systems der Wissenschaften ihre Stelle hat. Für die Idee trifft diese Voraussetzung nicht zu. Die Wissenschaft von der Idee, man mag sie nennen wie immer, ist nicht eine Wissenschaft unter anderen, sondern eine Wissenschaft von allen anderen. Mathematik fordert auf bestimmte Weise diese Wissenschaft, weil sie eine Begründung ihres eigenen Verhältnisses zur Erkenntnis der Natur fordert. Sie fordert damit den Begriff der Idee. Ebenso gewiß aber kann der Begriff ihrer Gegenstände nicht mit dem der Idee zusammenfallen. Auch Mathematik schließt einen Bezug auf die Bedingung alles dessen in sich, was Wissenschaft, ja mehr noch, was »Wahrheit« heißt, und dasselbe, was Mathematik dieser Bedingung gegenüber kennzeichnet, dasselbe unterscheidet sie auch von dem Erkenntnisbereich der Idee. Oder anders: Ein höchstes Prinzip verbindet die Gegenstandsbereiche, deren Möglichkeitsbedingung sie, die Mathematik selbst, darstellt, mit eben der Mathematik. Zugleich aber schafft es ein eindeutiges Verhältnis zwischen ihr, der Mathematik selbst, und allem, was in irgendeinem Sinn des Wortes »wahr« genannt werden kann.

9. Dieses höchste Prinzip nun bedeutet einen eigentümlichen, wohlzubestimmenden Bezugspunkt: es ist, im logischen Verstande ein »Terminus«, der der theoretischen Kennzeichnung harrt. Und solche Kennzeichnung erfährt dieser in dem Begriff der Idee. Die Idee stellt sich als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit selbst dar; als die alle Wahrheit und jede Funktion der Wahrheit, also auch »Wert« und »Wirklichkeit«, umspannende Bedingung, deren »Sein« recht eigentlich durch kein Prädikat mehr bestimmbar erscheint, weil es selbst den grundsätzlich letzten Sinn aller Prädikation ausmacht.

10. Man wird nun finden, daß zu diesem Sinn mehr gehöre, als der bloße Gedanke der Gegenständlichkeit. Es scheint, als müßte in der Idee auch die besondere Form und die ganze Fülle der Bestimmtheit des Gegenstandes seine Repräsentation finden und als genügte der allgemeine Gedanke der Gegenständlichkeit dieser Bedingung an sich noch nicht. Indessen, diese Voraussetzung trifft, genau besehen, nicht zu. Oder vielmehr die Begriffe der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit sind so wenig voneinander zu trennen, wie die Ganzheit des Urteils von seinem Anspruch auf Geltung. Nur ein als Ganzheit, als Sinn, d. h. als »Inhalt« bestimmtes

oder als bestimmbar gedachtes Urteil erhebt diesen Anspruch und nur an einem »Inhalt« gestaltet er sich. An der Bestimmtheit allein haftet die Gegenständlichkeit und nur als Gegenständlichkeit offenbart sich Bestimmtheit. Nur von »etwas« kann prädiziert werden, daß es »ist«, und dieses »ist« wieder hat Sinn und Bestand nur im Hinblick auf jenes »etwas«. War also oben die Idee als der jeglicher Bestimmtheit eines Gegenstandes übergeordnete Gedanke der Gegenständlichkeit bezeichnet worden, so soll das nur den unaufhebbaren Wechselbezug der Motive »Gegenständlichkeit« und »Bestimmtheit« ausdrücken. Gegenständlichkeit schließt so notwendig Bestimmtheit in sich, wie die Urteils g e l t u n g die Urteils s e t z u n g , wie der Begriff des Urteilsgefüges den Gedanken des Urteilsvollzugs. Es ist kein Zufall, daß die platonische Idee, diese klassische Ausprägung des Motivs, ebenso Geltung wie die Umstände der Geltend m a c h u n g umfaßt; das *ἀνυπόθετον* und die *παρουσία* genau so wie *ἀνάμνησις* und *ἔρως*. So offenbart sich denn in dem Motiv der Gegenständlichkeit der volle Sinn der Prädikation. Ihn erfassen, bedeutet daher so viel, wie den Begriff aller Bestimmtheit überhaupt, wie Begriff und Sein der Idee selbst begreifen. Das Sein der Idee erschließt sich an dem Sein des Gedankengefüges, in dem sich jeweils Gegenständlichkeit gestaltet. Es ist dies das Sein der möglichen Arten des Progressus, a n und i n dem, v e r m i t t e l s dessen Wahrheit überhaupt erst »ist«, und das selbst wieder nur Bestand hat als Ausprägung jenes Seins der Wahrheit. Es handelt sich um das Sein einer Ordnung von Gedanken. Die Idee erscheint als das Prinzip, gemäß welchem solche Ordnung ist; und die Idee selbst wieder »i s t« überhaupt nur gleichsam als Bürge, d. h. mit Bezug auf die Möglichkeit jener Ordnung.

11. Es läge im Hinblick auf das Wort »Progressus« nahe, wäre aber durchaus abwegig, jene Ordnung durch ein lineares Schema wiedergeben zu wollen. Bilder versagen hier nicht nur, sie behindern und lähmen geradezu den Beweisgang. Der »Progressus«, wie er hier verstanden werden muß, bedeutet eben den durch — gegenständliche — Prinzipien beherrschten Zusammenhang von Gedanken; oder anders ausgedrückt das durch gegenständliche Prinzipien bestimmte und so den Sinn dieser Prinzipien selbst wieder bestimmende Denken. Er bedeutet also zugleich Zeitliches und Zeitloses, zugleich Vollzug und Sinn des Vollzugs, das Sein der Akte jeglicher Bestimmung und die auf jenes Sein angewiesene Bestimmtheit als solche. Jener »Progressus« ist so wenig ein »lineares« Gebilde, als ja der Begriff des Vollzugs nichts darüber aussagt, welche Mannigfaltigkeit von Prinzipien ein Sinnerlebnis kennzeichnet, welche Bestimmtheiten in

einem Akte der Bestimmung miteinander interferieren, bzw. wann der Vollzug eines Sinnerlebnisses beschlossen ist.

12. »Sinnerlebnis« aber bedeutet hier Erlebnis überhaupt. Denn das Erlebnis ist stets und notwendig ein Sinnbezogenes, genauer: ein Sinndifferentes. Nur mit Bezug auf die Möglichkeit eines Sinnkriteriums erlebe ich überhaupt, mag dieses Kriterium nun einem Einzelerlebnis als solchem gelten, mag es sich erst auf eine spezifische Gemeinschaft von Einzelerlebnissen beziehen können. Denn immer nur in Rücksicht auf jene Möglichkeit kann von einer Verflechtung der Erlebnisse »in mir«, d. h. von deren Gemeinschaft die Rede sein. Ja, daß sie »in mir« sich verflechten, das eben bedeutet gerade den Sachverhalt möglicher Sinnbezogenheit: ihr gemeinsamer Bezug auf »mich« kommt dieser Sinnbezogenheit schlechterdings gleich. Er repräsentiert die Möglichkeit einer als Ganzheit erlebten, erlebnishaft »überschaubaren« oder zu überschauenden Ordnung. Ordnung als Erlebnis aber ist Sinn, natürlich auch dann, wenn sie in dem Erleben der Abwesenheit einer Ordnung bestehen sollte. Möglicher Sinnbezug aber bedeutet zugleich möglichen Gegenstandsbezug. Nicht freilich als ob Sinn und Gegenstand ohne weiteres zusammenfielen, sondern so, daß ein geltungs-, d. h. wahrheits u n bezogener Sinn kein Sinn wäre.

13. Es ist klar, daß eine umfassende Analyse dieser Zusammenhänge mitten hineinführen müßte in eine Theorie des Gegenstandes und der Psychologie. Nur sie vermöchte vor allem auch in die Frage nach den letzten Voraussetzungen, die das Verhältnis zwischen Erlebnis, Sinn und Gegenstand beherrschen, weiterhin in das Problem einer Mannigfaltigkeit möglicher Gegenstands- und Sinndimensionen einzudringen. Welche Komplexion aber auch diese Theorie aufweisen mag, sie wird an allen entscheidenden Punkten auf den Begriff des Erlebens zurückgreifen müssen, oder genauer, sie wird überall die Frage nach einem Prinzip zu stellen haben, gemäß welchem ein mögliches Mannigfaltige — und Mannigfaltiges ist immer ein Mannigfaltiges des möglichen Erlebens — den allgemeinsten Bedingungen der Bestimmbarkeit unterliegt. Denn mannigfaltig ist, was als solches begriffen, also nach einem Prinzip der Einheit unterschieden und damit auch wieder verknüpft, d. h. in seiner Unterschiedenheit und Vielheit bestimmt ist. Bestimmbarkeit aber bedeutet zum mindesten den B e z u g auf Gegenständlichkeit, in diesem Sinne also Bedingtheit durch die I d e e. Mannigfaltiges als das Mannigfaltige eines möglichen Erlebens offenbart notwendig Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Gegenstand wieder erscheint nur vermöge des Verhältnisses

zu seinem Vollzug im Erlebnis eines Mannigfaltigen möglich. Der Begriff des Mannigfaltigen bestimmt sich durch die im Gegenstandsgedanken selbst angelegte »Affinität« des Denkens zur Wahrheit. Der theoretische Ausdruck dieser Affinität aber und damit das höchste Prinzip der Definition der Begriffe des Erlebens sowohl, wie des Gegenstandes ist die Idee.

II.

1. So besteht denn zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit, wie Bauch klar hervorhebt, kein »Wirkenszusammenhang«. Die Idee wirkt nicht auf das Wirkliche, sie ist wirksam an ihm, indem sie dessen Begriff oder, was dasselbe bedeutet, dessen Gefüge bestimmt. »In der Struktur des Wirklichen, daß es also weder völlig ungleichartig, heterogen, noch völlig gleichartig von identischer Einerleiheit und Einzigkeit ist, beruht es, zunächst von uns als denkenden und erkennenden Subjekten aus gesehen, daß wir überhaupt von Ideen sprechen können« [1]).

In seiner Bestimmtheit ist das Sein des Empirisch-Wirklichen jedem Anders-Sein entgegengesetzt und in der Beziehung dieser Entgegensetzung gewinnt gleichsam jene Bestimmtheit sich selbst. Die »Heterologie« des Seins wird — Bauch übernimmt diesen Ausdruck R. Kroners [2]) mit warmer Zustimmung — zur »Heautologie«. Als Rechtsgrund dieser dialektischen Beziehung nun ist die Idee zugleich deren definierendes Prinzip, d. h. sie ist ursprünglich, wie der Sinn dieser Beziehung selbst. Ja, weil Bestimmtheit stets Beziehung bedeutet, löst sich in der Idee alle vermeintliche Starrheit des Seins. Bestimmtheit aber bedeutet Beziehung, denn »das ‚Ist' ist selbst Beziehung« [3]). Der Gegenstand »ist«, sofern er die Bedingung erfüllt, Beziehungen zu genügen, und die Idee bedeutet in dem weitesten und methodisch tiefsten Sinn Inbegriff und Möglichkeit jener Bedingung. Ihr Geltungs- und Sinnbereich greift daher über die der Kategorie und des Begriffs recht eigentlich hinaus. Kategorien erschöpfen sich in der Funktion, »objektive Geltungsbeziehungen« zu sein, die Zusammenhang und Gegenständlichkeit der Empfindungen vermitteln. Sie kennzeichnen den Gegenstandsbezug gewisser Erlebniskomplexe in einer bestimmten Hinsicht, damit natürlich auch die Erlebniskomplexe selbst und deren Elemente als solche. Der Gegenstand aber muß nicht nur, wie durch die Kategorie, in einer Hinsicht, er muß

1) Bauch, a. a. O. S. 41.

2) Richard Kroner, »Anschauen und Denken«. Logos XIII, S. 125 f.

3) Bauch, a. a. O. S. 84.

in allen Beziehungen, d. h. als »G a n z e s« konstituiert sein. Es muß für ihn ein »funktionales Bildungsgesetz« angegeben werden können, das der Kategorie, aber auch dem Gedanken eines bloßen »Zusammen« von Kategorien und kategorialen Bestimmungen noch nicht gleichkommt. Dieses Bildungsgesetz nun markiert einen besonderen logischen Terminus. Er heißt »B e g r i f f«. So bedeutet der Begriff zum Unterschied von der Kategorie, aber deren Bedingungen gemäß, eine neue Ordnung der Bestimmtheit, er stellt sich als die »allgemeine Bedingung der Besonderheit«[1]) dar und schafft damit eine Gliederung, die der Kategorie als solcher noch fremd bleibt.

2. Beide aber, Kategorie und Begriff, verweisen vermöge verwandter Bedingungen auf die I d e e. Und diese Bedingungen wieder verkörpern sich in dem Motiv der G a n z h e i t. Es beherrscht in gleichem Maße Kategorie und Begriff. Es offenbart sich in dem System der Kategorien, in deren notwendigem Bezug auf eine mögliche Mannigfaltigkeit von Empfindungen und auf den Begriff; ja es erschließt sich schon in jedem einzelnen Begriff und der Affinität jedes einzelnen Begriffs zu jedem anderen, um gerade dadurch auch wieder den Bereich der Gegenstände zu bestimmen. So erweist sich das Motiv der Ganzheit als Beziehung, aber nicht als Beziehung unter anderen Beziehungen, sondern als der eigentliche Sinn aller Beziehungen, das allen Beziehungen Gemeinsame, ihr *κοινόν*. Der Beziehung gegenüber haftet der Ganzheit ein »zunächst schwer faßliches Plus von Ordnung« an [2]). Denn bedingt auch alle Beziehung Ganzheit, und ist auch Ganzheit wieder nur als Beziehung zu verstehen, so ordnet sie sich doch der Beziehung so gewiß über, als die Ganzheit die Beziehung durchdringt und bestimmt. Beziehungsmomente sind eben allemal auch Beziehungsglieder. Nichts kann gedacht werden, das nicht Beziehungsglied wäre, und keine Beziehung ist der Ganzheitsbedingung zufolge, der sie unterliegt, möglich, ohne auf andere Beziehungen zu verweisen. »Diese Beziehung des Uebergreifens auf andere Beziehungen, die doch gerade dadurch wiederum die Beziehungen sind, die sie eben sind, ist die Idee als Beziehung« [3]).

3. In früheren umfassenden Untersuchungen hat Bauch zu wiederholten Malen und unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten gezeigt, wie im B e g r i f f zwei Funktionen zusammentreffen und sich zur Einheit einer einzigen, beide umspannenden, beiden übergeordneten Funktion verflechten. Der Begriff stellt einmal die Allheit der Bedingungen dar, gemäß welchen das Allgemeine sich im Besonderen determiniert, und er bedeutet

1) Bauch, a. a. O. S. 91. 2) Ebenda S. 99. 3) Ebenda S. 100.

sodann, und zwar in seiner bezeichnenden »Invarianz«, die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Varianz des Besonderen. In diesen beiden Funktionen, vor allem aber in deren Einheit, offenbart sich eine Fülle von Geltungsbeziehungen. Sie ist für das Verhältnis eines Begriffs zu jedem anderen Begriff, weiterhin für das Gefüge der Gegenstände und ihrer Erkenntnis verantwortlich. So offenbart jeder Begriff »eine unendliche Komplexion von Geltungsbeziehungen«. In jedem Begriff potentiell gegenwärtig, bestimmen und bedingen sie durch diesen hindurch auch dessen Gegenstand. So entspricht der »konkrete Gegenstand« einer »infiniten Affinität der Begriffe«; so schließt die Bestimmtheit des Gegenstandes eine Totalität von Bedingungen ein, die als solche »dem endlichen Subjekt gar nicht auflösbar ist, sondern eine nie abschließbare Aufgabe bleibt«. »Kein Begriff bedingt« eben »die Allheit des Wirklichen ganz, und kein Begriff bedingt die von ihm bedingten besonderen Gegenstände allein«[1]). Andere Begriffe, deren Sphären sich wieder durch ihn bestimmen, greifen in den Umkreis seiner Geltung und damit in das Gefüge der Bestimmtheit seiner Gegenstände ein. Das alles aber kennzeichnet nur aufs neue den logischen Ort der Idee. Die Ganzheit, die jene Allheit der Begriffe darstellt, verweist auf eine, über jede mögliche Besonderheit, auch über die des Begriffs, hinausreichende Bedingung. In ihr ergreifen wir die Idee. In ihr aber erkennen wir zugleich jenen Ausdruck der Affinität des Denkens zur Wahrheit wieder, in der sich uns oben der Begriff der Idee dargestellt hatte. Denn Gegenstand und Begriff sind nur andere Bezeichnungen für den notwendigen Wechselbezug zwischen Mannigfaltigkeit und Einheit, zwischen Erlebnis und Bestimmtheit, zwischen »Denken« und »Wahrheit«. Die Idee aber ist das höchste, sich selbst begründende Gesetz jenes Wechselbezugs. Sie gibt sich damit zugleich als das höchste Gesetz des Urteils, als die oberste Norm für dessen Bestimmtheit, also die Wechselbezogenheit zwischen »Urteilsinhalt« und »Urteilsform«, kurz als das dialektisch über sich selbst — *εἰς ἄπειρον* — hinausweisende und sich erst im Tatbestande des Schlusses erschöpfende Gefüge des Urteils zu erkennen.

4. Unter solchen Voraussetzungen nun muß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Idee und Geltung erhöhte Bedeutung gewinnen. Die Idee ist Beziehung, weil sie die höchste Bedingung der Geltung ist. Denn Geltung selbst ist nur als Beziehung möglich. Ebendeshalb bedeutet die Idee nicht »letzte Starrheit«, sondern das Sein eines Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet, vielleicht besser: in dessen Ge-

1) Bauch, a. a. O. S. 101 f.

staltung Wahrheit besteht. Aber nicht nur von der Geltung her fällt Licht auf den Begriff der Idee. Idee und Geltung stehen in einem notwendigen Wechselbezug und von der Einsicht in die Funktion der Idee erhellt sich auch der Begriff der Geltung. Geltung kann »niemals ungültig werden«. Denn im Grunde genommen und richtig verstanden gilt ja Geltung selbst gar nicht. »Gegenständlichkeit« ist eben nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen. Gegenständlichkeit bedeutet von den Gegenständen her besehen, die sie ermöglicht und deren systematischen Zusammenhang sie verbürgt, indem sie nämlich den systematischen Zusammenhang der Begriffe fordert, gemäß welchen sich Gegenstände bestimmen, allemal »Uebergegenständlichkeit«. Sie bedeutet in demselben Sinn auch »Uebersubjektivität«. Oder genauer: Gegenständlichkeit umfaßt ein Prinzip, das »Ueberobjektivität« und »Uebersubjektivität« verbindet, indem es beide in dem Bezug auf den Gegenstand verknüpft. So gewiß nun dieser Bezug, der im Motiv der »Affinität« zugleich Tatsache und Ziel der Denkakte bestimmt, besteht, so gewiß erscheint die Idee als höchstes Gesetz des Gegenstandes und seiner Erfassung zugleich. Denn »in der Uebersubjektivität wie in der Uebergegenständlichkeit liegt sowohl das Hinausgreifen über Subjekt und Objekt, wie das Uebergreifen auf beide in der Ermöglichung beider«[1]). Die »Transzendenz« der Idee ist nur ein anderer Ausdruck für die »Immanenz«, d. h. die gegenständliche Bindung der Erkenntnis. Zwar steht die Idee ἐπέκεινα τῆς ὀυσίας, jenseits des Seins; — aber immer nur als höchste Bedingung für die Bestimmtheit des Gegenstandes. Gerade im Hinblick darauf nun kennzeichnet sich auch die Idee als Beziehung; in dem gleichen Sinn aber bedeutet sie zugleich Geltung. So müssen, wo Geltung in Frage kommt, die Bedingungen der Beziehung erfüllt sein; so erschließt andererseits der Tatbestand der Beziehung notwendig den Ausblick auf das Problem der Geltung.

5. Allein, darf man darum Geltung selbst kurzweg schon eine Beziehung nennen? Bauch verneint die Frage. Nie freilich sei Geltung »abgesondert von der Beziehung«, auch komme ihr nie ein »beziehungsloses Sein« zu. Trotzdem kennzeichne sie sich immer nur als Merkmal an der Beziehung, als »ein ‚Charakter' von Beziehungen«[2]). Geltung sei eben zum Unterschied vom Gegenstand, dessen Sein Beziehung ist, das Sein der Beziehung selbst. Geltung könne nicht Beziehung sein, weil sie ja »aller und jeder Geltungsbeziehung eigen sein muß«. Nur sofern sie sich von allen anderen Beziehungen unterschiede, wäre Geltung eine

1) Bauch, a. a. O. S. 115. 2) Ebenda S. 117 Anm.

Beziehung. Ebendarum aber dürfe Geltung »nicht Beziehung im Sinne einer von anderen Geltungsbeziehungen verschiedenen bestimmten Beziehung« heißen. Allein, ist sie es nicht trotzdem in einem anderen, wohlzudefinierenden Sinn? Erschließt sich nicht gerade von der Analyse des Motivs der Geltung her eine neue Dimension der Fragestellung, derzufolge auch Geltung Beziehung genannt werden muß, ohne doch darum Beziehung »neben« anderen Beziehungen zu sein? Es sind die Fragen, zu denen Bauchs Erwägungen über sich selbst hinausweisen. Sie gipfeln in den Problemen des Erlebens und der Psychologie, d. h. sie betreffen das ursprüngliche Wechselverhältnis zwischen Setzung und Gegenstand, zwischen Geltungssinn und Geltungsvollzug. Sie stellen eine Aufgabe zur Erörterung, deren grundsätzliche Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Sie fordern eine Entscheidung darüber, wie Gedachtes, wie gültig Gedachtes überhaupt »möglich« seien, d. h. welchen definiertermaßen »letzten« Voraussetzungen sie unterliegen. Sie erwägen die Bedingungen, denen diese »letzten« Voraussetzungen genügen und entdecken an jenen Bedingungen das Prinzip der Gegenständlichkeit in einer neuen Funktion, in derjenigen nämlich des Aktes und der Tatsache des Denkens selbst. Diese Tatsache ist von schlechthinniger Einzigartigkeit. Sie stellt nicht nur das Korrelat des Gegenstandsgedankens überhaupt dar, sie ist geradezu dieser Gegenstandsgedanke, d. h. sie ist Tatsache, nur sofern sie zugleich »Prinzip« ist. Das muß entscheidende Folgen haben auch für den Begriff der Geltung: Auch Geltung ist nur im Hinblick auf Bedingungen denkbar, denen lediglich eine Beziehung genügen kann. Immer freilich ließe sich noch zweifeln, ob sie deshalb selbst schon Beziehung zu nennen sei. Allein wichtiger als die formale Entscheidung dieser Zweifelsfrage erscheint die Einsicht, daß Geltung nur durch ihre Abhängigkeit von einer Beziehung überhaupt erst »möglich«, d. h. definierbar ist. Sie stellt sich als Moment einer Beziehung von besonderer Dimensionsbestimmtheit dar oder vielleicht besser: sie ist »Terminus« einer Beziehung, deren gesamtes Gefüge das Wort »Gegenständlichkeit« kennzeichnet. Als Terminus dieser Beziehung aber repräsentiert sie geradezu jenes Gesamtgefüge; gerade als »Moment« einer Relation spiegelt sie deren Gesetz wider.

6. Ein gleiches aber gilt — aus verwandten Gründen — von dem anderen Terminus der Beziehung »Gegenständlichkeit«, dem »Ich«. Auch hier unverkennbare Widerstände, es in eine Beziehung »aufzulösen«; auch hier die gleiche Bindung an den Gedanken der Möglichkeit einer Beziehung, wie bei der »Geltung«. Aber auch hier schließlich die gleiche Art der Be-

stimmtheit durch das Gefüge der »Gegenständlichkeit« wie dort. In dem »Ich habe (erlebe) etwas«, mit allen Bezügen, zu denen dieses »Etwas« nach der Richtung des Gültigen und damit der Geltung hin über sich hinausweist, prägt sich nur auf besondere Weise die Relation der Gegenständlichkeit aus. Es gibt gleichsam deren Strukturformel. Man darf es daher aussprechen: So gewiß nicht nur an dem Gedanken der Geltung, sondern gleichsam in ihm und durch ihn das »Ich« Problem wird, so gewiß bestimmt sich auch Geltung als Beziehung. Allein sie tut es, indem sie zugleich den B e g r i f f d e r B e z i e h u n g überhaupt bestimmt. Darin besteht ihre entscheidende Besonderheit gegenüber jeder anderen Beziehung. Darin offenbart sich aber auch die eigenartige Dimensionalität ihres Beziehungscharakters. Sie ist Geltung, weil sie keiner Beziehung gleicht, obschon sie sich nur a n Beziehungen darstellt. Allein, sie ist doch auch wieder selbst Beziehung, sofern sich durch sie der B e g r i f f der Beziehung bestimmt.

7. Indem nun so das Motiv der Geltung nach allen Seiten hin folgerichtig ausgebaut wird, vertieft sich auch der Gedanke der Beziehung. Es wird im besonderen die Bahn frei für die exakte Bestimmung des Begriffs der P s y c h o l o g i e. Er tritt in funktionalen Wechselbezug nicht nur zu dem der positiven Wissenschaft, sondern vor allen Dingen zu deren Theorie. Dabei erscheint jegliche Gefahr eines Psychologismus gebannt: Es gibt keine Verdrängung des Problems der Geltung durch eine psychologische Fragestellung, wenn diese als Moment jenes Problems erfaßt wird. Und auch der Begriff der M e t h o d e n l e h r e rückt in eine neue Beleuchtung. Denn der Weg der Forschung ist der Vollzug des gegenstandsbestimmten und gegenstandbestimmenden Denkens, der Begriff der Methodenlehre daher nur ein besonderer Ausdruck für die Affinität des Denkens zur Wahrheit, eine Funktion zugleich des kritisch verstandenen Begriffs der Psychologie.

8. Gerade in der Einzigartigkeit der Tatsache des Denkens aber, oder was dasselbe bedeutet: in dem Beziehungsgefüge der Geltung, offenbart sich auch das eigentümliche Wesen der I d e e. Die Idee ist der Gedanke der Geltung von der Seite des Gültigen her, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der Geltungsforderung aus besehen. Sie ist die Einheit von Geltung und Gültigem; — das, dessen Geltung gefordert erscheint und zugleich der Sinn jener mit der Geltung erhobenen Forderung selbst. Sie ist der Gedanke der Erfüllung der zeitlosen Geltung, zeitlose Geltung nach der Möglichkeit ihrer Erfüllung, mithin Zeitlosigkeit in der Zeit, also »Ewigkeit«. Vermöge dieses Zeitindex in eine anfanglose Vergangenheit

zurück und in eine unabsehbare Zukunft vorausreichend, ruht die Idee »in der Seele« seiend; und doch ist sie als Gültiges mit Bezug auf die Seele in sich selbst bestimmt, d. h. auch wiederum »außer der Seele«. Sie ist Vollzug und Vorbild zugleich, Erlebnis und »Ideal«, seiend und »sein sollend«, eben zeitlos und zukünftig. Nie erreicht, ja unerreichbar, aber gerade als ein Unerreichbares sich im Denken gestaltend: ἀνάμνησις und παράδειγμα.

9. Kein Zweifel, dieses Theorem bringt Begriff und Idee fast zur Berührung. Denn auch im kritisch verstandenen Begriff treffen ja Geltung und Gültiges zusammen. Für eine Auffassung, die das Gültige im Gegensatz zur Geltung unter die Herrschaft besonderer Bedingungen zu stellen sucht, fehlt also gleichsam der Raum, sich zu entfalten. Als Voraussetzung für die Erfüllung jener Bedingungen der Geltung scheint sich die Idee diesen Bedingungen selbst gegenüber nicht mehr recht abzugrenzen. Und doch wäre es falsch, Begriff und Idee auf Grund solcher Erwägungen zu restloser Deckung bringen zu wollen. Die Verhältnisse liegen hier in gewissem Sinne ähnlich wie beim Problem des »Dinges an sich«. Auch mit Bezug auf dieses gilt wie für den Begriff der Satz, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes ein Absondern des Inhalts von den gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis nicht mehr zulasse. Aber auch hier besteht es dennoch zu Recht, den Gegenstand unabhängig von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit, also unabhängig von den Bedingungen des Gegenstandes überhaupt, in Erwägung zu ziehen — wenn sonst es zutrifft, daß eine Bedingung den Gedanken und die Möglichkeit ihrer Erfüllung notwendig fordere. Immer freilich bleibt auch »Erfüllung« auf jene gegenständlichen Bedingungen abgestimmt, und es ist wahr, daß sie in gewisser Weise doch nur einen anderen Ausdruck dieses Sachverhalts selbst darstelle. Trotzdem ist sie eben als Erfüllung der Begriff einer besonderen Funktion jener Bedingungen; eine Art, das Verhältnis des Gegenstandes zu den Akten des Erkennens, die Abhängigkeit de Akte des Erkennens von dem Begriff des Erkenntnisgegenstandes zu bestimmen. Zwar sind also Dinge an sich von der Bestimmtheit im Sinne gegenständlicher Erfahrung nicht loszulösen. Gerade deshalb aber erweisen sie sich als von den allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit unterscheidbar, wobei auch Unterscheidbarkeit wieder nur die ursprüngliche »Affinität« jener allgemeinen Bedingungen der Gegenständlichkeit und der Möglichkeit ihrer Erfüllung bedeutet. Auch die Idee ist, um nun darauf zurückzukommen, vom Begriff nicht zu trennen; aber als notwendiger, weil in dem Gedanken der Gegen-

ständlichkeit selbst wurzelnder Gesichtspunkt, den Begriff zu bestimmen, erscheint sie doch von dem Begriff, wenngleich stets nur in Rücksicht auf ihn, unterschieden. Die Idee ist das notwendige Gegenstück des Begriffs. Sie verhält sich zu ihm, wie Erfüllung zu Bedingung, wie Gültiges und Geltungsvollzug zu Geltung, wie Urteilsbestimmtheit zu Urteilsbestimmung, oder kurz, wie Urteil zu Schluß. Denn die Bestimmtheit des Urteils fällt mit dessen Abhängigkeit von anderen Urteilen zusammen: sie erscheint an die Entfaltung eines möglichen Beweisgangs geknüpft. Das nämlich, was man gemeinhin den »Urteilsinhalt« zu nennen pflegt, ist der Gedanke der Möglichkeit eben jenes Beweisgangs selbst oder besser: der durch den Begriff der Geltung geforderte, diesen Begriff repräsentierende Gedanke der Vollendung des Urteils, der Gedanke seiner grundsätzlichen Abgeschlossenheit; der Gedanke seiner schlechthinnigen, erfüllt verstandenen Ganzheit. Es ist der Gedanke der Idee. Man glaube nicht, damit deren Begriff willkürlich gesetzt oder eingeengt zu haben. Man besinne sich vielmehr, daß ihn der Begriff des Beweisgangs selbst überall fordert. Denn die Idee bedeutet, wie wir sahen, die Geltung als Bedingung des Vollzugs, die Geltung als Norm. Sie bedeutet den das Gesetz der Geltung auf die Zeit, also auf die Seinsform des Erlebens, abbildenden Gedanken der Ewigkeit, die immer zugleich Aufgabe und Erfüllung ist. Ob es also auch den Ausdruck »Idee« nicht gäbe, sein Sinn erscheint als »Terminus« trotzdem gefordert, sobald nur mit dem Gedanken der Geltung wirklich Ernst gemacht wird.

10. Der Begriff der Idee ist, so dürfen wir nunmehr zusammenfassen, so gewiß möglich, als Geltung — in dem dargelegten Sinn — Beziehung ist. Denn nur insoweit erscheint Gültiges unter der Bedingung der Gegenständlichkeit, oder vielleicht besser umgekehrt: nur insoweit erweist sich Gegenständlichkeit als Gültiges, d. h. als Vollendbares und Vollendetes. Nur insoweit nämlich ist (zeitlose) Geltung vollziehbar und im Vollzug »ewig«. Nur insoweit aber bestimmt sich auch ein »Urteilsinhalt« als »wahr«. Man erkennt: Von einem einzigen Punkt aus gilt es die Begriffe der Psychologie und der Logik, die Unabgeschlossenheit des Prozesses zur Wahrheit hin, oder was dasselbe bedeutet, die unendlichen Aufgaben, die der Erkenntnis gestellt sind, zu überschauen. Er bezeichnet unter ganz bestimmten Voraussetzungen den logischen Ort der Idee. Daß er der gemeinsame Ort auch für die Ideen Platos und Kants bedeutet, mag manchem als Einwand erscheinen. In Wahrheit aber beweist es nur, wie nahe verwandt allen geschichtlichen und systematischen Verschiedenheiten zum Trotz die beiden Begriffe der Idee sind, und wie

innig sie sich in dem Problem der Grundlegung der Erkenntnis verflechten.

11. Bauch hat also gewiß recht: Es bedeutet etwas sehr verschiedenes vom »Begriff« und von der »Idee« zu sprechen. Aber gerade diese Verschiedenheit ist es, die den Wechselbezug zwischen Begriff und Idee nur noch klarer hervortreten läßt. Denn worin eigentlich besteht sie? Darin, daß die Idee z. B. des »Menschen« den Gesichtspunkt einer Betrachtung darstellt, derzufolge ein Gegenstand »Mensch« einem Ganzheitsgefüge von bestimmter Beschaffenheit angehört, sei es nun, daß man dessen Bedingungen in der Möglichkeit erfüllt sieht, den Begriff des Menschen nach der Einheit eines gegenständlich gültigen Planes einem naturgeschichtlichen System von Klassen einzugliedern, sei es, daß man in den Begriff des Menschen den Kulturbezug auf die Gemeinschaft von vornherein mit aufnimmt. Der letztere Fall erscheint dem unmittelbaren Verständnis besser zugänglich: man ist gewohnt, von der Idee des Menschen unter dem Gesichtspunkt des Kulturbegriffs der »Menschheit« zu sprechen. Aber auch der erste Fall rechtfertigt den Gebrauch des Wortes »Idee« vollauf. Denn in der wechselweisen Affinität der Begriffe allein ist es begründet, daß der Mensch, wie Kant es einmal ausdrückt, »durch alle Zeiten und allen Raum« mit anderen Lebewesen in verschiedenem Grade »verwandt« erscheint, daß er mit anderen nach Grundsätzen verglichen und in einem »natürlichen« System zusammengefaßt werden kann, oder anders gesagt, daß er nur dann als begrifflich, d. h. wissenschaftlich bestimmt gelten darf, wenn für die Gesamtheit der Lebewesen von vornherein eine unendliche Vielgestaltigkeit der Formen als Ausdruck der gegenständlichen Einheit ihrer Gliederung in Anspruch genommen wird. Jene Affinität aber, wir wissen es, nichts anderes ist ja der notwendige, dem Sinn der Erkenntnis, d. h. der Funktion der Gegenständlichkeit selbst entsprechende Ganzheitsbezug und Ganzheitscharakter der Idee. Eine Frage von besonderer Tragweite bleibt es dabei, inwieweit sich in seinen tiefsten Schichten selbst der naturhistorische Begriff des Menschen durch Kulturbezüge beherrscht zeigen möchte.

12. Wieder liegen eben auch hier die Dinge ganz wie bei Urteil und Schluß: gleichwie dieser einen notwendigen Gesichtspunkt der Betrachtung für jenes darstellt, um darin selbst nur die Gesetzlichkeit des Urteils zu bewähren, so fordert auch der Begriff den Ausblick auf die Idee, so spiegelt aber auch die Idee die Gesetzlichkeit des Begriffes wider. Sie tut es freilich nur unter einer, und zwar einer schlechthin entscheidenden Voraussetzung: nur wenn »die begriffliche Allgemeinheit als funktional

und die Struktur des Begriffs als Funktion verstanden werden«. Denn nur dann genügt der Begriff den Bedingungen der Geltung, nur dann aber ist auch die Idee wirklich ein Geltung verbürgender Gesichtspunkt der Betrachtung, d. h. der Gliederung der Erkenntnis, nur dann kann sie selbst restlose Erfüllung der Bedingungen der Geltung bedeuten, d. h. selbst ein Gültiges sein. Das, was Bauch einmal »die Ergänzungsbedürftigkeit des Begriffes«[1]) nennt, daß er nämlich die Bedingungen der Ganzheit notwendig in sich trägt, ohne sie doch als solche zu restloser Ausprägung zu bringen, daß er, wie man zu sagen pflegt, über sich selbst in nie abgeschlossener Entfaltung seines Gehaltes »hinausweist«, das bestimmt im tiefsten Grunde sein Verhältnis zur Idee; denn es bestimmt sein Verhältnis zur Idee eines Systems. Aber auch die »transzendentale« Beziehung zwischen Begriff und Gegenstand erfährt damit ihre wichtigste und entscheidende Klärung. Nur das »Ganze als Idee«, also »die Wahrheit selbst«, knüpfen Begriff und Gegenstand in jenem definierten Sinn des Wortes aneinander, der jeden Gedanken an eine gesonderte Bestimmbarkeit der beiden ausschließt. Daß Gegenstände zu einem Ganzen gehören müssen, weil sie unter dieser Voraussetzung überhaupt nur Gegenstände sind, das eben ist gerade ihre Bestimmtheit. Ihre Bestimmtheit aber ist ihr Begriff. Und ganz ebenso: Dem Begriff, d. h. der Funktion der Bestimmtheit, verdankt die Idee ihre eigene Möglichkeit. Denn nur vermöge der Bedingungen der Geltung ist sie selbst Gültiges; nur an den Faktoren, durch die sich, indem sie Gegenstände bestimmen, die Forderung der Geltung ausprägt, entfaltet sich ihr eigenes Wesen. »Im Begriffe«, sagt einmal Bauch [2]), »hat die Idee ihre Struktur und ihr Strukturierendes, im Gegenstande ihr Strukturiertes. Beides ist nicht ohne einander, keines ist ohne das andere, aber keines ist auch das andere. Beide ergeben erst das Ganze, aber sie ergeben es nicht eigentlich als Ergebnis, sondern sie ergeben es, insofern sie selber Ergebnis sind, insofern das Ganze sich in sie zerlegt, sich gliedert und einteilt. Sie setzen das Ganze nicht etwa erst und bloß zusammen, wie von außen aneinander gebrachte, zueinander getragene, von vornherein gegeneinander gleichgültige Stücke, sondern sie bilden seine Einheit, und seine Einheit bildet sie zu Beziehungsgliedern in ihm selbst. Das Ganze ist das Selbst ihres Wesens als Gegenstand und als Begriff.« So ist es zu verstehen, daß der Begriff, wiewohl ein Ganzes, doch ‚ungesättigt', daß er ‚ergänzungsbedürftig' bleibt. Darum aber ist auch die Idee »ein ganzes Ganze«, schlechthin »gesättigt« und so Begriff und Gegenstand in ihrem Wechselbezug überhaupt erst ermöglichend.

1) A. a. O. S. 136. 2) A. a. O. S. 139 f.

13. Allein dieser Wechselbezug bedeutet, wir wissen es bereits, zugleich auch den Wechselbezug von Begriffen untereinander und Gegenständen untereinander. Denn nur »in seinem affiniten Zusammenhange des unendlichen G a n z e n der Begriffe«, nicht aber in seiner Isoliertheit entfaltet der Begriff seine auf die Bestimmung des Gegenstandes gerichtete Funktion und nur als Moment im I n b e g r i f f möglicher Gegenstände bestimmt sich der Gegenstand. »Das Ganze der Begriffe« ist eben »zugleich das Ganze der Bedingungen des Ganzen der Gegenstände«[1]). E i n e Bedingung der Ganzheit umspannt daher Begriff und Gegenstand und empfängt von deren Wechselverhältnis das Gesetz ihres eigenen Gefüges. Die Affinität der Begriffe, oder was nach dem vorausgegangenen dasselbe bedeutet, die Affinität zwischen Begriff und Idee, stellt nur einen anderen Ausdruck dar für die Wechselbezogenheit von Urteilsform und Urteilsinhalt, wir dürfen auch sagen: zwischen Geltung und Geltendmachung. So verbindet in dem Motiv der Idee ein ursprünglicher Bezug das Problem des Erlebens mit dem Begriff der Geltung und kein Zufall ist es, daß sich in den klassischen Formeln für das Problem der gegenständlichen Erfahrung Begriffe einstellen, deren methodischer Sinn in der Verknüpfung der Funktionen des Vollzugs und der Geltung von Gedanken beschlossen erscheint. Sie sind bestimmt, den Begriff der ‚gültigen Setzung', der immer auch der Gedanke des Apriori und des Fortschreitens in dem dialektisch gegliederten Medium der Wahrheit zugleich sein wird, auszudrücken. Es sind dies Begriffe wie etwa »Reine Anschauung«, »Verstand«, »Vernunft«, und deren logische Derivate. Ja schließlich enthält ja der kritisch verstandene und methodisch zu Ende gedachte Begriff der Erfahrung selbst schon die Momente der gegenständlichen Bestimmtheit und der ihnen entsprechenden Akte der Bestimmung in notwendiger funktionaler Wechselbezogenheit in sich.

14. Es ist nicht dieses Orts, daraus die entscheidenden Folgerungen für den Begriff der Psychologie und deren Stellung im System der Wissenschaften zu ziehen[2]). Das eine aber darf nach allem, was vorausgegangen, grundsätzlich ausgesprochen werden, daß Psychologie die Wissenschaft von »Tatsachen« ist, sofern Tatsachen mit Prinzipien zusammenfallen, d. h. sofern sie den Begriff der Gegenständlichkeit selbst verkörpern. Denn etwas ist für die Psychologie »Tatsache«, nur sofern die »Tatsächlichkeit«, sofern »Gegebenheit« als solche Tatsache ist. Das drückt sich schon

1) Bauch, a. a. O. S. 144.

2) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, 2. Aufl., 1925, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«, Leipzig und Berlin 1926.

darin aus, daß es innerhalb der Psychologie nur eine im besonderen Sinn des Wortes individuelle, eine »m o n a d i s c h e« Bestimmtheit von Tatsachen gibt, und daß jeder Versuch, den Begriff der Gegebenheit überhaupt in Frage zu stellen, einer Auseinandersetzung mit dieser einzigartigen ‚Tatsache der Tatsächlichkeit' gleichkommt. Oder allgemeiner: Die Tatsachen der Psychologie erweisen sich als Funktionen eines Faktors, an dem die Möglichkeit der Geltendmachung und damit der Geltung schlechterdings hängt. Philosophie als Theorie des Gegenstandes ist allemal auch Theorie vom Erleben des Gegenstandes, also Psychologie, oder was dasselbe bedeutet, nur als Prinzipienwissenschaft, d. h. als Philosophie, ist Psychologie eine Wissenschaft von Tatsachen. Es sind letzten Endes die gleichen Bedingungen, die »Subjekt« und »Objekt«, Wahrheit und Denken, Geltung und Erleben, Gegenstand und Begreiflichkeit gemeinsam beherrschen.

15. Der theoretische Ausdruck aber für den Inbegriff jener Bedingungen, der Gesichtspunkt also, der diese Faktoren zu funktionaler Beziehungsgemeinschaft bringt, das eben ist die I d e e. Wie sie im tiefsten Grunde das Prinzip der dialektischen Entfaltung des Erlebens im Sinne der Geltung, und der Wahrheit im Sinne des Erlebens bedeutet, so schließt ihr streng definierter, d. h. kritisch verstandener Begriff jede Möglichkeit eines »Psychologismus« aus. Ein Mißbrauch der Psychologie zur Vergewaltigung, d. h. zur Relativierung und Verzeitlichung der Geltungsfunktion ist, wir sahen es schon, unmöglich, wenn Psychologie selbst »Prinzipienwissenschaft«, wenn Erleben als Moment der Geltung definiert ist. So bestimmt sich das Sein der Idee als das Sein ihrer Funktion. Diese Funktion nun war in dem strengen Sinn ihres Begriffs zu erfassen. Das aber bedeutet ein Erfassen a l l e r Dimensionen des Gedankens der Geltung, eine grundsätzliche Rechtfertigung des Gefüges aller Sinnvarianten, in denen von Wahrheit überhaupt die Rede sein kann. Es trifft zu, daß die Idee stets A u f g a b e bleibt, d. h. sich als »u n e n d l i c h e« Aufgabe bestimmt. Aber es trifft nur deshalb zu, weil und sofern die Idee P r i n - z i p eines Verhaltens ist. Als solches Prinzip ist sie i n diesem Verhalten und doch auch wieder a u ß e r und ü b e r ihm. Die Idee als »unendliche« Aufgabe bedeutet mit nichten, daß »die Wahrheit« vor dem erkennenden »Subjekt« in unerreichbare Fernen entweicht; sie bedeutet im Gegenteil, daß das Erkennen sich in einem stets nach vorne weisenden Prozeß der Wahrheit bemächtigt, um selbst gemäß den Bedingungen dieses Prozesses, oder was dasselbe wäre, gemäß den Bedingungen der Wahrheit, zur Erkenntnis gestaltet zu werden.

16. Daß die Wahrheit der Erkenntnis immanent ist, das und das allein begründet die »Transzendenz«, d. h. den χωρισμός der Idee. Nicht die Schranke seines Wesens ergreift also der endliche Intellekt in der Idee; sondern sein und der Idee Wesen selbst. Die Unendlichkeit des Ganzen, seine Unabgeschlossenheit — gerade das ist ja die Ganzheit, der Gesichtspunkt, die Unabgeschlossenheit zu bestimmen, die Unendlichkeit am Endlichen zu gestalten. Der Terminus »Idee« drückt aus, daß das unendliche Ganze der Wahrheit unabgeschlossen, d. h. »ganz« nur im Prozeß seiner Gestaltung sei. Dieser Prozeß aber kann weder »subjektiv« noch »objektiv« heißen, oder besser: Er ist das eine, weil und sofern er das andere ist. Auch an sich bedeutet also die Wahrheit eine »unendliche Aufgabe«, gerade weil sie auch ‚an sich' betrachtet die Bedingungen der Erkenntnis, die Bedingungen der Akte der Erkenntnis, d. h. die Bedingungen des »Subjekts« widerspiegelt. Die Unabhängigkeit ihres Bestandes von der Tatsächlichkeit ihres Vollzugs in der Erkenntnis erscheint an die Voraussetzungen eben dieses Vollzugs geknüpft. Subjektives und Objektives fielen, so hatte man gelegentlich erklärt, »ihrer Möglichkeit nach« zusammen [1]). Besser vielleicht wäre es zu sagen, sie fallen im Begriff der »Möglichkeit« selbst zusammen. Denn der Begriff der Möglichkeit ist ja im tiefsten Sinn der Begriff der Gegenständlichkeit. Dieser aber kommt der Entfaltung der Wahrheit in dem »unabgebrochenen« Prozeß der Erkenntnis gleich. Oder anders: Die Wahrheit stellt sich als das Prinzip dar, dem individuell-monadische Prozesse des Erlebens den Bezug auf einen möglichen Gegenstand und damit ihre eigene Bestimmtheit verdanken. Und weil dieser Bezug auf den Gegenstand den Bezug jener Prozesse aufeinander einschließt, so darf die Wahrheit zugleich als das Prinzip des letztgenannten Bezugs gelten: sie ist das höchste Prinzip der »Verständigung«, diejenige Bedingung also, die den individuellen und ‚abgebrochenen' Prozessen Kontinuität und Bestand, die ihnen einen ihre Zeitlichkeit überdauernden und gerade deshalb wieder zeitlich gekennzeichneten S i n n verbürgt. Im Hinblick darauf haben jene individuellen Prozesse teil an der ‚Unabgebrochenheit' d e s Prozesses, in dem und durch den sich Wahrheit gestaltet. Es erscheint methodisch unzulässig zu fragen, ob es »d e n« Prozeß überhaupt »gebe«. Es ‚gibt' ihn genau so viel und so wenig, als es ‚die' Wahrheit gibt. Es ‚gibt' ihn als die notwendige Bestimmungsnorm der individuellen Prozesse, die in der psychologischen Erfahrung gegeben sind; es ‚gibt' ihn n i c h t als psychologische Erfahrung selbst. Gerade dies aber, daß es ihn ‚gibt',

1) R i c h a r d K r o n e r, Von Kant bis Hegel. II, S. 337.

sofern es ihn ‚nicht gibt‘, und umgekehrt, kennzeichnet seine Funktion. Sie kennzeichnet ihn zugleich, wir wissen es, als Korrelat der Idee. Wahrheit bedeutet Gegenständlichkeit im Hinblick auf den durch die Bedingungen der Verständigung beherrschten, und besondere Formen der Kontinuität ausprägenden Prozeß der Entfaltung eines Gültigen. Alles in diesem Prozeß, d. h. in dem methodischen Fortgang der Erkenntnis, ist »neu« und wiederum auch nichts ist es. Alles, sofern sich der Prozeß seinem Begriff nach als schlechthin unabgeschlossen erweist; nichts, sofern er eben als Prozeß der Bedingung der Idee, d. h. der Ganzheit genügt. Das Hegelsche Wort, das sich Bauch, freilich nur mit gewissen Einschränkungen, zu eigen macht: »Es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, sowie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist«, bringt den Gedanken zu klarer Ausprägung, das Wechselverhältnis zwischen Ganzheit und Unabgeschlossenheit, die Abhängigkeit des Fortschreitens der Erkenntnis von ihrer Geschlossenheit und Bestimmtheit, dies also, daß alle Setzungen der Erkenntnis vorläufig sind, weil sich in ihnen der Begriff der Geltung verkörpert.

III.

1. Betrachtet man nun, wie es sich aus der Gesamtheit dieser Ueberlegungen notwendig ergibt, die Idee als Norm des Wechselbezugs zwischen Geltung und Setzung, so erschließen sich alsbald weitere bedeutsame Folgerungen. Die Korrelation zwischen Geltung und Setzung, zwischen Wahrheit und Vollzug der Wahrheit, kommt dem Gedanken gleich, daß Wahrheit und Vollzug der Wahrheit unter ganz bestimmten Gesichtspunkten betrachtet zusammenfallen. Die Setzung selbst muß der Gegenständlichkeit des Gesetzten nicht nur entsprechen, sie muß diese Gegenständlichkeit widerspiegeln, ihr schlechthin adäquat sein können. Die Setzung muß sich geradezu als das Gesetzte in seinem Vollzug bestimmen lassen. Sie muß, so gewiß sie als die Setzung eines Bestimmten von anderen Setzungen unterschieden wird, nach wohlumschriebenen Gesichtspunkten eben dieses Bestimmte selbst darstellen. Wäre es anders, so entbehrte das Gesetzte selbst der Bestimmtheit. Denn nur im Vollzug erfüllen sich ja die Forderungen der Geltung, nur im Denken hat die Wahrheit ihren Ort. Angesichts der Gegenständlichkeit des Gesetzten aber wird die Setzung selbst gegenständlich: das »Wissen« muß stets ein Wissen von etwas sein und ebendarum selbst gewußt werden können, um sich gemäß der Reihe »Ich weiß, ich weiß, daß ich weiß, ich weiß zu wissen,

daß ich weiß usw.« zu gestalten. Ganz ebenso genügt das Setzen der Wahrheit, weil Wahrheit immer nur als gesetzte oder zu setzende überhaupt möglich ist, gegenständlichen Bedingungen. Der Setzung als solchen haftet, so sehr sich der Begriff des Subjekts gerade an ihr offenbaren mag, dem Subjektiven gegenüber der Charakter des Gegenständlichen an; oder besser gesagt, durch sie empfängt, gerade weil sie sich vom Gefüge des Objekts her bestimmt, der Begriff des Subjekts seinen definierten Inhalt. Daß sie nun aber als ein »Subjektives« die Norm des Gegenstandes ausprägt — das eben kennzeichnet sie nach einer neuen, bisher ausdrücklich nicht erwogenen Richtung hin, nämlich als W e r t.

2. Werte sind Gegenstände; Gegenstände, soweit Setzungen das Gesetzte widerspiegeln, sofern sich im Vollzug der Gegenstand gestaltet, genauer, sofern der Gegenstand als gegenstandsbestimmter Vollzug und so der Vollzug selbst als Gegenstand betrachtet wird. In diesem Sinne aber erweist sich die I d e e als das Strukturgesetz des Wertes; in diesem Sinne gilt sie als Regulativ, als Kriterium und Richtpunkt, als letzter Sinngehalt von »Aufgaben«. So treten im Rahmen einer Theorie der Gegenständlichkeit die Begriffe Geltung, Wert und Aufgabe unter die gemeinsame Herrschaft des Motivs der Idee.

3. Indessen, noch erscheinen damit noch lange nicht alle systematischen Gesichtspunkte erschöpft. Noch harrt vor allem e i n Einwand der Widerlegung, der sich gerade an den Begriff der Aufgabe knüpfen möchte. Wenn der Wert, so könnte man sagen, die Setzung des Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt der Gegenständlichkeit dieser Setzung bedeutet, dann wäre, da doch jede Setzung gegenständlichen Bezug beansprucht, der Begriff eines Abstandes zwischen Erlebnis und Wert, und damit der Begriff der Aufgabe, nicht zu rechtfertigen. Der Einwand übersieht, um es kurz zu sagen, das Gefüge des Gegenstandes. Er übersieht wesentliche Konsequenzen jener »Affinität« des Denkens zur Wahrheit, deren theoretischen Ausdruck die Idee darstellt. Denn »Affinität« bedeutet hier, in einem chemischen Gleichnis zu reden, ebenso Sättigung aller Valenzen der Geltung, wie deren grundsätzliches Ungesättigt-Bleiben. Lägen die Verhältnisse anders, so gäbe es keine Gestaltung der Wahrheit im Prozeß des Erkennens, mithin keinen »Inhalt«, der sich als wahr kennzeichnete und demgemäß in Schlüssen auf anderes Wahre verwiese. Weil Setzung Bestimmtheit des »Subjekts« gemäß dem Grundsatz der Gegenständlichkeit, Subjektivität aber immer S e t z u n g bedeutet, deshalb umfaßt der Begriff der Setzung den Gedanken der restlosen Erfüllung geradeso, wie den der Aufgabe, deshalb ist Setzung immer auch Setzung der Idee

und die Idee doch wieder auch nur immerwährendes Ziel der Setzung. Die schlechthin erfüllt gedachte Forderung der Geltung enthält nicht nur keinen Widerspruch zur »regulativen« Funktion der Idee, sie fällt geradezu mit dem Gedanken dieser Funktion zusammen. Ja, man darf sagen: Die Möglichkeit solchen Zusammenfallens ist recht eigentlich die Idee. Und was für die Idee gilt, das gilt aus bereits bekannten Gründen auch für den »Wert«. Mit Recht hatte man es ausgesprochen: »Werte setzen heißt Werte erleben.« Aber erst daß Werte erleben zugleich Werte erstreben bedeutet, genügt dem Begriff des Wertes. Gegeben und zugleich aufgegeben, erfüllt der Wert die Bedingungen der Idee. Wie also liegen die Dinge? Die gegenständlich gültige und selbst als gültiger Gegenstand erfaßte Setzung des Objekts nannten wir oben Wert. Weil es nun aber aus dem Begriff des Gegenstandes folgt, daß es möglich sein müsse, auch die Setzung selbst, d. h. eben den Wert zu setzen, so muß dieser Begriff des Gegenstandes eine »regulative« Funktion der Idee, also deren Charakter als immerwährender Aufgabe begründen.

4. Man erkennt trotz aller Verwickelungen, wie in dem Problem des Wertes recht eigentlich das des Urteils wiederkehrt. Denn gerade der unveräußerliche Bezug des Wertes auf die Idee schafft eine Gemeinschaft zwischen dem Wert und jenem Umkreis bedeutsamer Fragen, der seine theoretische Kennzeichnung in früheren Zusammenhängen durch die Begriffe »Inhalt« und »Bestimmtheit« des Urteils und durch deren notwendigen Rückbezug auf die Norm des Schlusses bereits erfahren hatte. Eine Theorie des Wertes ist immer nur als Theorie des Vollzugs von Urteilen, als Analyse des Verhältnisses zwischen Geltung und Gültigem, zwischen Geltung und Geltendmachung möglich. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn des Wortes, daß Werte an den Vollzug von Wertungen geknüpft seien, sondern in jener weit tieferen Bedeutung, derzufolge die Möglichkeit, d. h. der Anspruch des Urteils auf Geltung durch die höchsten Bedingungen des Begriffs seiner Setzung begründet sei. Jenes »Etwas«, wovon im Urteil ausgesagt wird, daß es »ist«, unterliegt eben den Bedingungen der Setzung; oder genauer, es erscheint gesetzt erst im Hinblick auf jenes »ist« selbst. Nur ein Gesetztes kann den Bedingungen des »ist« genügen, wie sich nur an der Setzung, d. h. nur durch die höchsten Bedingungen des »Ich denke etwas«, die Norm der Gegenständlichkeit bewährt. Oder anders: Nur im Hinblick auf den Begriff des Denkens bestimmt sich der Sinn der Forderung, die sich in dem »ist« des Urteils erhebt. Nur im Medium des Denkens entfaltet und gliedert sich das Urteil und nur in seiner Gliederung wieder besteht und erfüllt sich sein Anspruch auf Geltung. Diese

Gliederung aber drückt, wir wissen es, die Abhängigkeit des Urteils von anderen Urteilen aus; sie bedeutet die Bestimmtheit des Urteils im Sinne des Schlusses. Darum stellt der Schluß nicht sowohl ein logisches Phänomen neben dem Urteil dar, als vielmehr einen Gesichtspunkt für die kritische Analyse des Urteils selbst. Der Begriff der Setzung aber und mit ihm diejenigen des Wertes und der Idee erweisen sich als notwendige und notwendig wechselbezogene Momente innerhalb einer kritischen Theorie des Gegenstandes.

5. Sofort aber führen auch diese Einsichten über sich hinaus. Gleichwie in dem Motiv der Idee die Probleme des Wertes und des Schlusses in eine unmittelbare und streng definierte Beziehung treten, so gibt es auch den Begriffen des »Dinges an sich« und der Methodenlehre ihre schon oben angedeuteten scharfen Umrisse. Jenes hört auf sein dunkles, wesenloses Scheindasein zu fristen und wird, mit Kant zu sprechen, ein Begriff, »auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben«. Die Methodenlehre aber verwandelt sich aus einer technischen Nebendisziplin der Logik in den eigentlichen Ort philosophisch-wissenschaftlicher Fragestellung. In immer neuen Abwandlungen drängen sich so die zentralen Probleme der theoretischen Philosophie in den Vordergrund und an stets neuen Funktionen bewähren sie den Satz, daß der höchste Orientierungspunkt aller Philosophie im Problem der Geltung zu suchen sei. Vor allem aber spannt sich ein fester Rahmen strenger Wechselbezogenheit um die Trias »Idee«, »Begriff« und »Wirklichkeit«. Die dialektische Bewegung, in der sich Idee und Begriff zu wechselseitiger Bestimmtheit gestalten, überträgt sich notwendig auf die »Wirklichkeit«. Sie ist so wenig »starr«, wie es Begriff und Idee sind. Sie bestimmt sich gemäß dem Bildungsgesetz des funktional verstandenen Begriffs, d. h. sie spiegelt gleich diesem die Gesetzlichkeit der Idee wider, um eben damit dem Gefüge dieser Gesetzlichkeit endgültig das Gepräge zu geben. »Kraft seiner funktionalen Gesamtstruktur hält das System der Begriffe alles konkrete Wirkliche in der stetigen Bewegung seiner eigenen Konkreszenz, in einem stetigen Werden alles Wirklichen«[1]). Begriff und Idee aber beherrschen diesen ewigen Wechsel. »Sie liegen Werden und Bewegen voraus als seine Bedingungen, und liegen doch auch gerade als solche in ihnen, indem sie als Bedingungen sie als Bedingtheiten bestimmen, beherrschen und durchdringen«[2]). Diesen Bedingtheiten gegenüber erscheinen nun Begriff und Idee ewig unbewegt. Oder vielleicht besser: Begriff und Idee entstehen nicht und vergehen nicht, sie »sind« schlecht-

1) Bauch, a. a. O. S. 183. 2) Ebenda.

hin, aber sie sind, indem sie sich dialektisch, d. h. denkgemäß gestalten. Wohl ward ja oben auch diese Gestaltung gelegentlich als »Bewegung« gekennzeichnet. Allein »Bewegung« und »Bewegung« bedeuten hier und dort verschiedenes; dort eine eindeutige Abfolge empfindungs- und größenbezogener Ereignisse, hier das ewige und sich in der Gliederung des Gedachten stets erneuernde Gegenwärtigsein von Vergangenheit und Zukunft. Dort erfüllt sich die Norm des Geschehens, hier die der Identität des Erlebenden im Erlebten, des Sinns und der Geltung im »Denken«. In der Funktion der Gegenständlichkeit aber klingen beide Normen »transzendental« zusammen. D. h. sie verknüpfen sich in einer höchsten, Geltung und Geltendmachung gleichermaßen umspannenden Bedingung. Man fühlt sich in solchem Zusammenhang unweigerlich an Hegel und an die Romantik erinnert, an den Gedanken, daß das Sein des Gegebenen in dessen sich selbst setzendem Sinn beschlossen sei. Aber dieser große, ja insonderheit für das Problem der Geschichte geradezu entscheidende Gedanke drängt allenthalben über sich selbst hinaus. Zwar macht er ja durchwegs die Voraussetzung, daß jener Zusammenklang von Sinn und Sein den höchsten gegenständlichen Wert offenbare. Aber solange nicht die letzten Bedingungen, denen gemäß sich der Gedanke der Gegenständlichkeit darstellt, analytisch geklärt erscheinen, solange aus diesen Bedingungen nicht die letzten Folgerungen für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssystematik gezogen sind, solange bleibt jene Voraussetzung, wenn auch in einem sehr verfeinerten Sinn des Wortes, selbst noch subjektiv. Die Bedingungen aber, in denen und denen gemäß sich der Begriff der Gegenständlichkeit entfaltet, fordern den der Psychologie, ganz so wie der Geltungsanspruch, um sich selbst zu behaupten, das Gültige, wie der Bestand einer Wahrheit, um in sich selbst bestimmt zu sein, deren möglichen Vollzug fordert. Erst in einer kritischen Theorie der Psychologie vollenden sich die Bestrebungen der philosophischen Romantik. Denn erst innerhalb einer Theorie der Psychologie gewinnt das eigentümliche Problem der Romantik, das der »Gegebenheit«, seine Bestimmtheit, d. h. sein Verhältnis zum Bedingungsgefüge der Gegenständlichkeit. Erst die Klärung des Begriffs der Psychologie schafft die Voraussetzungen der Frage nach dem Geltungswert des Erlebnisses und nach der gegenständlichen Möglichkeit des Individuellen überhaupt. Erst die kritische Analyse jenes Begriffs erschließt endlich den Zugang zu dem vielberufenen, aber so wenig durchforschten Problem der Weltanschauung. Denn sie erst gibt sich Rechenschaft über die Gründe, aus denen dem Erlebnis

die Kraft zugemutet werden darf, den gegenständlichen Bedingungen gewisser Wahrheitsansprüche, ja dem System möglicher Wahrheitsansprüche überhaupt zu genügen. Kurz, in jenen Gründen erschließt sich erst die ratio alles Individuellen, »Intuitiven«, schlechthin Einmaligen und Einzigen.

6. Das Streben nach dieser ratio bedeutet das Gegenteil dessen, was eine geschäftige Popularphilosophie unter den Schlagworten »Rationalismus« und »Intellektualismus« zusammenzufassen und zu bekämpfen pflegt. Wer das »Irrationale« in seinen Bedingungen erfaßt, der leugnet es nicht, sondern der bejaht es. Er bejaht es, indem er ihm zugleich seinen Ort in dem Gefüge möglicher Wahrheitsansprüche anweist. Ebendarum aber steht er selbst jenseits von »rational« und »irrational«: die ratio der Unterscheidung zwischen »rational« und »irrational« selbst kann weder Rationalismus noch Irrationalismus begründen. Die Frage nach jener ratio ist eben in dem definierten Sinn des Wortes »kritisch«; denn sie kommt der Frage nach der funktionalen Gliederung des Gedankens der Gegenständlichkeit überhaupt gleich. Ebendeshalb aber schließt sie auch die Frage nach dem Begriff der Psychologie und in weiterer Folge die nach allen Abwandlungen dieses Begriffs, also auch dem der »K u l t u r«, in sich. Denn Kultur ist der Gedanke, daß das System der Geltungsforderungen in einem nie abgeschlossenen Prozeß an Erlebnissen Verwirklichung fordert, um sich selbst in diesem Prozeß und dessen Bedingungen gemäß zu gestalten. Kultur bedeutet so den Sinn jenes Systems von Geltungsforderungen. Ebendeshalb ist es allemal auch die Wirklichkeit des Erlebens, an dem sich dieser Sinn bewährt.

7. In geistvoller Folgerichtigkeit verbindet Bauch die Erörterung des Begriffspaares »rational-irrational« mit derjenigen des Begriffspaares »W e s e n — E r s c h e i n u n g«. Versteht man dieses Begriffspaar richtig, so darf alles »Wirkliche« irrational heißen; denn alles Wirkliche »ex-sistiert« aus seinem Grund, d. h. es »bricht« aus ihm »hervor«. Grund und Existenz, Wesen und Erscheinung verbindet somit e i n notwendiger Wechselbezug. »Indem das Wesen die Erscheinung aus sich heraustreten läßt, gelangt es in der Existenz der Erscheinung selbst zur Wirklichkeit. Es ist an sich selber nicht wirklich, weil es die funktionale Bedingung des Wirklichen ist. Aber im Wirklichen als seinem funktional Bedingten ist es gegenwärtig als sein wesentlicher Gehalt, und in dieser seiner Gegenwärtigkeit in der existierenden, aus ihm heraustretenden Erscheinung, nicht an sich selbst . . . ist es wirklich«[1]). Man darf hinzufügen: In den

1) B a u c h , a. a. O. S. 194.

Begriffen des Wirklichen und der Irrationalität der Existenz erfährt das Begriffspaar »rational — irrational« recht eigentlich erst seine Relativierung und damit seine methodische Ueberwindung. Das findet seinen Ausdruck einmal darin, daß unter den gleichen Voraussetzungen die »Irrationalität« ebenso der »Erscheinung«, wie deren »Grund«, dem »Wesen«, muß nachgesagt werden können; sodann aber und vor allem darin, daß die Irrationalität der Existenz jeder nur möglichen Form der Existenz Raum gewährt, ja mehr noch, daß sich diese Irrationalität selbst je nach der Art des in Betracht gezogenen Existenzbereichs abstuft.

8. Das Problem der Existenz nun fällt in einem ganz bestimmten Belang mit dem der Zeit zusammen. Das ‚immer Währen' des Existierenden bedeutet die Einheit von »Zeitunabhängigkeit und zeitlicher Gliederung« und mit voller Zustimmung darf man sich Bauchs Satz zu eigen machen, daß das Ueberzeitliche das Zeitliche beherrsche, »gerade weil die Zeit selbst nicht zeitlich und im Gesamtbezuge des Ueberzeitlichen selbst ein Glied als besonderes Bezugssystem darstellt, und zwar dasjenige, durch das eben das Ueberzeitliche funktional in das Zeitliche eintritt und dieses aus sich heraustreten, also durch Existenz zur Wirklichkeit gelangen läßt«[1]). Existenz schließt jene Komplexion des Zeitbezugs ein, die sich als Einheit von Zeitunbezogenheit und zeitlicher Gliederung darstellen muß. Die Zeitform der Existenz, so darf man kurz sagen, ist die »Präsenz«[2]). Oder anders: Die Erlebnisform der Zeit bestimmt die Zeitform der Existenz. Das Existierende ist allemal »jetzt«. Setzt also auch die Existenz die an sich unzeitliche Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs selbst voraus, so kommt ihre Zeitbestimmtheit trotzdem, oder eben deshalb, nicht jener allgemeinen Gesetzlichkeit des Zeitverlaufs, der bloßen Ordnung des zeitlichen »vor« und »nach«, gleich, sondern ist die Einheit einer Zeitganzheit auf dem Grunde des Erlebnisses der verlaufenden Zeit. Das Existierende ist ‚immer jetzt', es ist stets »ganz«, es ist nie anders denn als System. Es ist ein Geordnetes, das die allgemeine Ordnung des Geschehens, die Ordnung der Zeitfolge, voraussetzt, aber mit dieser allgemeinen Ordnung nicht zusammenfällt. Es ist stets Erfüllung einer allgemeinen Geltungsforderung. Darum ist denn auch der es kennzeichnende Zeitwert stets zugleich der der Erfüllung und des Vollzugs. Das Problem der Existenz vereinigt in sich ebenso die Bedingungen der Erfüllung und

1) Bauch, a. a. O. S. 199.

2) Zu diesem Begriff meine »Grundlagen der Denkpsychologie« und meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

der gegenständlich gültigen Forderung, wie das Urteil die Gesetzlichke des Schlusses, wie der Schluß die Norm des Urteils einschließt. Wirkliches und Begreiflichkeit des Wirklichen erweisen sich als ebenso affinit, wie Wahrheit und »wirkliches« Denken. In »jedem Jetzt des Erkennens« ist eben die Wahrheit »präsent«: Existenz bedeutet stetige Jetztheit.

9. Als Moment der Begreiflichkeit des Wirklichen aber beherrscht die Idee alles. Sie kennzeichnet jene notwendige Unendlichkeit aller Aufgaben der Erkenntnis; die Erfüllbarkeit ihrer Bedingungen, sofern nur sie, die Erkenntnis, selbst als »unabschließbar« und »unbeendbar« erfaßt wird. »Wenn wir auch mit dem Apostel sagen können: ex parte cognoscimus, so ist die pars immer doch pars infiniti, und wir erkennen im Endlichen Unendliches, weil wir nur durch Unendliches Endliches und das Endliche selber im Unendlichen erkennen, das in jenem selber gegenwärtig und enthalten ist, wie jenes aus diesem funktional heraustritt und gerade durch dieses funktionale Heraustreten aus ihm auch in ihm geborgen ist«[1]. So leben in dem analytisch gefaßten Problem der Idee die grundlegenden Motive wieder auf, durch die Leibniz die Begriffe der Erkenntnis und der Wahrheit bewältigt. Das Einzelne erkennen bedeutet, es in seiner Bestimmtheit, d. h. seiner »Möglichkeit« nach erfassen, es seinem Ewigkeitsgehalt nach werten. Es ist ‚zufällig' oder ‚notwendig', je nachdem es betrachtet wird, ob ‚verworren' oder ‚adäquat'. Alles, was bestimmt ist, ist es auf ‚unendliche' Weise. Eine universale, alles Einzelne stetig verbindende Gesetzlichkeit erfaßt und bestimmt dieses Einzelne. Gleichwie das ‚Rationale' im ‚Empirischen' präformiert erscheint, so bestimmt sich jegliches Einzelne durch ein in unendlicher, aber definierter Entfernung vor ihm stehendes Ziel; es bestimmt sich in der Idee. Auch die letzten, elementaren Gegebenheiten, die Empfindungen, begründen hiervon keine Ausnahme. Ja, gerade an ihnen erst bewährt die Idee recht eigentlich ihre methodische Bedeutung und ihre systematische Kraft. Der Begriff einer »reinen Erfahrung« widerspricht sich also selbst, wenn sonst Erfahrung Bestimmtheit bedeutet. Allein, nicht nur deshalb erscheint jede Empfindung bestimmtheits- und gegenstandsbezogen, weil ihre als notwendig geforderte Abgrenzung von anderen Empfindungen Einheitsbezüge voraussetzt, deren letzte Bedingungen auf den Begriff des Gegenstandes verweisen. Sie sind es auch schon, und das ist in dem vorliegenden Zusammenhang wesentlich, als psychische »Gegebenheiten«; d. h. sie sind es auch im Hinblick auf ihre Bedingtheit durch die Invarianten des Erlebens. Denn auch die Frage-

1) Bauch, a. a. O. S. 202.

stellung der Psychologie offenbart ja, wir wissen es längst, die Gesetzlichkeit des Gegenstandsdenkens. Diese Gesetzlichkeit allein ermöglicht überhaupt erst den Begriff des »Subjekts«. Nicht freilich in jenem trivialen Sinn, den die Rede »Kein Subjekt ohne Objekt« meint; sondern in dem tieferen und definierten, daß der Begriff des Subjekts den Begriff und das Gefüge des Gegenstandsgedankens in einem besonderen funktionalen Bezug darstelle.

10. Nach Prinzipien, deren eingehende Begründung nicht dieses Orts sein kann [1]), fordert nun die Gesetzlichkeit des Gegenstandes Bestimmtheiten des Erlebens, die an die Funktion besonderer Organe, der Sinnesorgane, geknüpft erscheinen. Diese Bestimmtheiten heißen Empfindungen. Andererseits aber ist auch die Idee Ausprägung des Gedankens der Gegenständlichkeit. So muß denn die Empfindung auf die Idee bezogen sein; ebenso aber muß sich die Idee und muß sich alles, was deren Begriff im Gefolge und zu seiner Voraussetzung hat, an der Empfindung und deren Funktionen bewähren. Darum ist die Empfindung in ein Gefüge gegenständlicher Ordnungsbestimmtheiten notwendig eingegliedert, gemäß diesen Ordnungsbestimmtheiten gegen andere Empfindungen abgegrenzt und von ihnen unterschieden: Nur als Funktion des Gegenstandsgedankens »bezeichnet« die Empfindung ein Verhältnis des Gegenstandes zum »Subjekt«.

11. Noch einmal lenkt hier der Beweisgang zurück zu dem Begriff der »reinen« Erfahrung. Nicht nur daß »reine Erfahrung« nirgendwo tatsächlich anzutreffen ist, sie erscheint ihrem Begriff nach so gewiß unmöglich, als sich in ihr das Motiv der Gegenständlichkeit und mit diesem Motiv das System der Ordnungsbezüge, das in der Idee beschlossen ist, verleugnen würden. So erweist sich die »Irrationalität« der Empfindung als unerläßliches Korrelat des Gegenstandsgedankens. Ebendarum aber bedeutet auch sie nicht Verneinung der »ratio«. Sie ist vielmehr deren notwendig gefordertes, d. h. deren Bedingungen entsprechendes Gegenstück. Die Empfindung spiegelt in ihrer Irrationalität den Inbegriff der Bedingungen wider, die die Natur beherrschen, ohne daß sie doch als Symbol dieses Inbegriffs selbst jemals Natur würde oder Erscheinung wäre.

12. Die gleiche Totalität der Bedingungen nun bestimmt, wie längst bekannt, die gegenständliche Welt der Werte. Wert und Wahrheit aber verweisen aufeinander, wie Geltung und Setzung. Eine wertunbezogene Wahrheit wäre auch setzungsunbezogen; sie wäre der sich selbst

1) Vgl. hierzu meine »Grundlagen der Denkpsychologie«, sowie meine Schrift »Vom Problem des Rhythmus«.

widersprechende Gedanke einer Geltung, der kein Gültiges entspricht. In dem Gegenstand, vor allem in dem Gegenstand der Natur, wie vereinzelt er auch in Betracht gezogen werden möchte, offenbart sich der Inbegriff, oder was dasselbe bedeutet, der Wechselbezug möglicher Wahrheitsformen. Nicht weniger notwendig aber offenbart er den Inbegriff möglicher Werte. Zwar entsprechen sich die Mannigfaltigkeiten der Wahrheit und der Werte durchaus nicht eindeutig. Denn die Formen und Möglichkeiten der Gliederung des Gedankens der Wahrheit sind nicht ohne weiteres diejenigen einer Gliederung der Totalität der Werte. Das System der Wissenschaften deckt sich nicht schlechtweg mit dem der Werte, schon deshalb nicht, weil »die Wissenschaft« selbst den Anspruch darauf erhebt, Wert zu heißen. Trotzdem fordern sich die beiden Systeme gegenseitig. Vor allem: das System möglicher Wahrheiten und Wahrheitsformen ist nur mit Bezug auf ein System möglicher Formen der Setzung möglich. Dabei erscheint die Mannigfaltigkeit der Setzungen bedingt durch die möglichen Arten, einen Gegenstand mit Bezug auf »mich«, »mich« mit Bezug auf einen Gegenstand zu bestimmen. Oder genauer: Werte sind Arten, das Meinen eines Gegenstandes gemäß der Bestimmtheit des Gemeinten selbst wieder als Gegenstand zu betrachten. Insoweit sind Werte »Normen«. Denn das Meinen, das den Gegenstand widerspiegelt, ist zugleich und notwendig ein Meinen-Sollen. Zwar kann ich das Meinen des Gegenstandes, also »mich«, in Rücksicht auf den Gegenstand scheinbar auch rein »psychologisch«, d. h. frei von allen Wertbezügen betrachten. Ich kann das Erleben des Gegenstandes auch als solches, d. h. als besonderes Geschehnis, mithin lediglich als Funktion der Zeit, in Erwägung ziehen. Allein, ich kann es nur, sofern die Gegenstandsbestimmtheit des Erlebens, sofern dessen Wertbezug möglich ist. Denn nur in seiner Bestimmtheit ist das Erlebnis Ereignis unter Ereignissen; nur in seiner Bestimmtheit ist es naturbezogen. Nur in seinem Gegenstandsbezug aber ist es bestimmt. Werte sind, so darf man aussprechen, die durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände bestimmten Arten zu sich »ich« zu sagen. Und weil dieses »Zu-Sich-Ich-Sagen« die Gedanken des »Du«, der »Verständigung« und des »Wir« in sich schließt, bedeuten Werte allemal auch gegenständlich bestimmte Formen der Gemeinschaft. Sie sind zugleich Arten des »wir«. So wenig es also grundsätzlich isolierte Wahrheiten geben kann, so wenig sind grundsätzlich und schlechthin gegeneinander isolierte Werte möglich. Der »Affinität« der Wahrheiten im Denken — denn nichts anderes ist ja die Affinität des Denkens zur Wahrheit — entspricht, pädagogisch geredet, die »Konzentration« der

Werte. Wo sich Wahrheit unter Wahrheiten bestimmt, da sind im Prinzip alle nur möglichen Wertformen, da ist das System der Wertformen gegenwärtig. So erscheint auch in diesem tiefsten Sinn des Wortes das Erkennen an das Erleben geknüpft, so drängt das Erleben notwendig und seinem Begriffe nach zum Erkennen. So aber wirkt in diesem Drängen jene Einheit von Gesichtspunkten, die selbst ein System, ja alle nur möglichen Systeme bedingt und erhält. Nur weil die platonischen Ideen durch ein System verknüpft sind, d. h. in einem alles überragenden und beherrschenden Punkt, der Idee der Idee, gipfeln, werden die Erscheinungen aus ihrer Unbestimmtheit »errettet«; nur im ἀνυπόθετον ist der ἔρως, nur im ἔρως lebt das ἀνυπόθετον. Der Gegenstand bestimmt sich zugleich kraft eines Systems möglicher Wertmannigfaltigkeiten, d. h. durch die Mannigfaltigkeit gegenständlich bedingter und den Gedanken der Gemeinschaft notwendig widerspiegelnder Setzungen.

13. Noch freilich sagen diese Feststellungen nichts aus hinsichtlich der besonderen Gesichtspunkte, denen gemäß die Mannigfaltigkeit der Werte an der Bestimmtheit besonderer Gegenstände teilhat. Sie enthalten nichts über die spezifische Ordnung, in der die Mannigfaltigkeit der Werte den besonderen Gegenstand jeweils bedingt, nichts bezüglich der Grundsätze dieser Ordnung. Man begreift aber, daß sie ein wohlumschriebenes Problem begründen und es gehört zu den größten Verdiensten des Bauchschen Werkes, das Problem mit aller nur wünschenswerten Schärfe gestellt zu haben. Gleichwie aber der Zusammenhang, dem es eingegliedert erscheint, an Umfang und Bedeutung von keinem anderen erreicht wird, so rückt auch das Problem selbst in die Beleuchtung einer schlechthin umfassenden Betrachtungsweise. Sie gründet sich auf den Begriff der Idee und sie stellt ihn gerade deshalb auch wieder auf besondere Weise in Frage. Denn alle entscheidenden Aufgaben begegnen sich aufs neue im Motiv der W e r t k a t e g o r i e. Es fordert eine erneute Besinnung auf das Verhältnis zwischen Urteil und Schluß, wenn man will: zwischen Bestimmtheit und Bestimmung, zwischen Geltung und Geltendmachung. Es verbindet die Begriffe Gegenstand und Norm, Ereignis und Sollen, zu höherer Einheit. Es fügt den Begriff überhaupt dem Rahmen einer für dessen Bestand unerläßlichen Ganzheit von Bedingungen ein und erschließt damit neue Einblicke in dessen funktionales Gefüge. Kurz, es schafft neue Gesichtspunkte, die grundsätzlich höchste Funktion der Gegenständlichkeit und mit dieser die der Idee zu würdigen. Denn als wichtigste und prinzipiell letzte Aufgabe stellt es diese, zu zeigen, wie der Begriff der Wertkategorie selbst dem Gedanken der Gegenständlichkeit entspringen

und jenen definierten Grundzug der »Kontinuität«, der das Gefüge des Gegenstandes kennzeichnet und der besonderen Zeitbestimmtheit dieses Gefüges genügt, wiederholen mag.

14. Man bemerkt, es handelt sich auch hier wieder um die in dem fruchtbarsten Sinn des Wortes e l e m e n t a r e n Beziehungen zwischen den Begriffen der Logik und der Psychologie, um die methodische Gewinnung eines Standortes, von dem aus beide zur Einheit einer höchsten systematischen Aufgabe gebracht werden müssen. Man erkennt aber auch, wie erst diese Beziehungen jenes feingesponnene Netz unabweisbarer und reichabgestufter Forderungen enthüllen, die die Schulsprache der Popularphilosophie unter dem Namen der »Weltanschauung« dogmatisiert und zugleich relativiert. Aus dem Begriff der Psychologie allein muß es sich ergeben, daß und wie das Erleben der Ort der Wahrheit ist. Der Begriff der Psychologie allein verbürgt die Einsicht in die Gründe, aus denen das System der Wahrheiten erlebend gewertet, aus denen das wertende Erleben selbst zum Werte werden muß. Es sind dieselben Gründe, die die Person zum Träger der »Kultur« machen, die die Kultur zum gegenständlich begründeten Sinn der Person werden lassen; die Gründe, aus deren notwendigem, gegenständlich gesichertem Gefüge der definierte Begriff der P e r s ö n l i c h k e i t entspringt. Ein Begriff der Psychologie, der dieses leistet, bietet dem Psychologismus, wir betonen es noch einmal, so wenig eine Stütze, wie er der Logik wesensfremd gegenübertritt. Wir stehen in ihm eben »jenseits von Psychologismus und Logismus«, wenn sonst er der Gedanke der Gegenständlichkeit selbst ist. Wie es dieser, der kritische, Begriff der Psychologie, bedingungslos ausschließt, das »Denken« irgendwelchen anderen Erlebnissen wesenhaft gegenüberzustellen, so verwehrt er es grundsätzlich auch, im »Denken« »das zusammenhanglose Spiel von Vorstellungen« zu erblicken. Er verwehrt es, weil er Begriff und Möglichkeit solcher Zusammenhanglosigkeit selbst längst aufgehoben hat. Mit dem Begriff des Erlebens erscheint nun die allgemeine Bedingung der D e n k b a r k e i t gesetzt. »Denkbarkeit« aber — nichts anderes bedeutet auch das »I c h«. »Funktionale Einheit alles Denkbaren, ist es die Einheit des objektiven Denkens als Bedingung des Denk b a r e n und die Einheit des Denk e n s zugleich«[1]). Oder anders: Das »Ich« ist als Denken Tatsache; aber es ist zugleich und notwendig Prinzip aller Tatsächlichkeit, weil es Denkbarkeit bedeutet. Denn Denkbarkeit ist im letzten Grunde Gegenständlichkeit. Das »Ich« fällt, den Ausdruck richtig verstanden, mit der »Möglichkeit« des Gegenstandes

1) B a u c h , a. a. O. S. 244.

zusammen. Es bedeutet die im Gegenstand gesetzten Forderungen der Geltung von der Seite der Bedingungen ihrer Erfüllung. In diesem Belang kennzeichnet es sich als die besonders dimensionierte Bestimmtheit des Gegenstandes überhaupt; d. h. es ist, gerade weil es die Funktion der Gegenständlichkeit ausprägt, Ausdruck der schlechthinnigen Einzigartigkeit und Unvertauschbarkeit des Erlebens. Von dem »Ich« sprechen aber heißt immer auch von der Psychologie sprechen. Psychologie ist daher Wissenschaft von Tatsachen, aber nur sofern sie Wissenschaft von Prinzipien ist. Und Wissenschaft von Prinzipien bedeutet im definierten Sinn Wissenschaft vom Gedanken der Gegenständlichkeit.

15. Das bestimmt denn auch das geradezu einzigartige Verhältnis der Psychologie zum System der Wissenschaften Sie hat ihren Ort nicht als Sonderwissenschaft innerhalb dieses Systems; sie stellt vielmehr dessen Sinn dar, einen Sinn, der im Gedanken der Gegenständlichkeit beschlossen sein muß. Allein sie stellt diesen Sinn dar von der Seite jener besonderen Funktion aus, die in der spezifischen Dimension des Erlebens zum Ausdruck kommt, also der begründeten Forderung einer schlechthin unangebbaren Anzahl von Erlebnismittelpunkten genügt. Es ist die Schicksalsfrage nicht nur des Methodologen der psychologischen Forschung, sondern der psychologischen Forschung selbst, sich dieser Zusammenhänge bis ins einzelne inne zu werden. An der Stellung zu ihnen entscheiden sich vor allem Begriff und Tragfähigkeit des psychologischen Versuchs. Darüber hinaus aber schafft sie Klarheit über das unendlich feingestufte Verhältnis zwischen Psychologie und Naturwissenschaft. Sie sichert den dogmatisch hingenommenen und methodenlos eingeführten Begriffen »Empfindung«, »Vorstellung«, »Wahrnehmung«, »Verknüpfung«, »Assoziation« usw. erst ihren strengen, d. h. aus dem Grundsatz der Gegenständlichkeit fließenden Sinn und setzt so dem Operieren mit jenen Begriffen wohlumrissene Grenzen. Weit entfernt davon, die Fruchtbarkeit der bisherigen psychologischen Forschung zu unterschätzen, verbürgt sie vielmehr erst deren Kontinuität, indem sie sie auf einen allseits scharf definierten Mittelpunkt bezieht. Nicht der dunkle Drang nach Zahl und Maß, nicht ein schematisierendes Nachahmen des Naturforschers, sondern die Klarheit der Begründung, mit der sich ein Erlebnis als besonderer, in streng bestimmten Relationen vorliegender Ausdruck des Gedankens der Gegenständlichkeit darstellt, entscheiden über die Exaktheit psychologischer Analysen. Sie ist um so größer, je strenger jene Relationen die eigentümliche Dimensionalität des Psychischen ausprägen, d. h. je schärfer sie erkennen lassen, daß sich in ihnen nur der Gedanke der Gegenständlichkeit gemäß dem

oben gekennzeichneten Begriff des Ich darbietet. In solchem Sinne darf man es denn aussprechen: Die Exaktheit psychologischer Fragestellung ist Ausdruck ihres »transzendentalen« Sinns. Denn »transzendental« bedeutet: mit Bezug auf den Begriff und auf die Forderungen des Begriffs der Gegenständlichkeit, d. h. mit Bezug auf definierte Letztheit, bestimmt. Nur als Moment einer transzendentalen Betrachtung ist Psychologie »möglich«; nur als Prinzipienwissenschaft bewältigt sie auf adäquate Weise ihre Tatsachen; nur als philosophische Disziplin ist sie exakt.

16. Psychologie, so sahen wir, betrifft von methodisch wohlgekennzeichneten Gesichtspunkten aus die Bestimmtheit des »Gegenstandes überhaupt«. Sie ist die Wissenschaft von den Bedingungen, unter welchen gewisse im Begriff eines »Gegenstandes überhaupt« enthaltenen Forderungen Erfüllung finden. Das muß nun in den methodischen Grundbegriffen der Psychologie, vor allem an dem Faktor »Ich«, zu scharfer Ausprägung gelangen. In der Tat bedeutet das Ich als notwendiges Korrelat des »Gegenstandes überhaupt« die Möglichkeit, alles zu denken«. Es bedeutet die Invariante dafür, daß der Gegenstand als Gegenstand denkbar ist, daß er gemäß dieser Bedingung der Denkbarkeit auch »wirklich« müsse gedacht werden können. Es ist Ausdruck dafür, daß es einen Gegenstandsbereich, der den Kompetenzen der Psychologie Schranken setzte, nicht geben kann, also Ausdruck für die methodische Ubiquität der Psychologie. Gerade darum aber prägt sich in dem »Ich« auch noch mehr und ein anderes aus: es entspricht der Gesamtheit aller möglichen Gegenstände nach der Seite der Forderung hin, eben diese Gesamtheit zu denken.

17. Damit aber stehen wir aufs neue und von einer neuen Seite her vor dem Problem der Idee. Wir hatten sie oben als Erfüllung der letzten Forderungen des Gegenstandsgedankens bestimmen gelernt. Jetzt erkennen wir, wie die Invarianten der Psychologie, wie vor allem das »Ich« solche Erfüllung verbürgen. Die Idee ist geradezu, unter ganz bestimmten, oben entwickelten Voraussetzungen, das Ich. Und das Ich ist richtig verstanden die »Wirklichkeit«. Nicht freilich in dem Sinn, als schwände an irgendeinem Punkt der Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«. Sich zu diesem Gedanken bekennen, hieße nicht mehr und nicht weniger als den Begriff des Gegenstandes verleugnen. Die Identität der Wirklichkeit und des Ich besteht in einem weit tieferen Sinn. Sie bekundet sich gerade in jenem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen«, d. h. in deren uneingeschränkter Gegenständlichkeit. Denn eben diese uneingeschränkte Gegenständlichkeit offenbart ja, wir kennen die entscheidenden Gründe dafür, die Bedingungen der Erlebbarkeit. Nur gemäß diesen Bedingungen,

d. h. nur im Hinblick auf ein mögliches Erleben hat es einen Sinn, von Gegenständlichkeit, also von einem Abstand zwischen »mir« und »den Dingen« zu sprechen. Das mögliche Erleben aber genügt der Bedingung des »Ich«. Das allein ist die Bedeutung des Gedankens, daß sich das Ich die Welt als Nicht-Ich gegenübersetzt, »ohne aber daß beide in zwei getrennte Welten auseinanderklaffen«. Es ist kurz gesagt die Bedeutung des Gedankens vom »transzendentalen« Ich. Man darf auch sagen: Je strenger der Gegenstand in seiner Selbstgenugsamkeit erfaßt ist, um so klarer wird Psychologie Problem. Und so wenig die Psychologie neben der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Begriff der Gegenständlichkeit, ein abgesondertes methodologisches Dasein fristet, so wenig ist das Ich als Korrelat des Gegenstandes überhaupt ein abgesonderter Geist neben »meinem« Ich, so wenig ist es ein Gespenst neben der Natur, ein Spiritus neben der Idee. »Das« Ich ist stets ein »mein«, es ist stets »jemandes« Ich. Es ist die Form der Bestimmtheit, vermöge deren »mein« Ich mit jedem anderen verknüpft erscheint: es bedeutet den Gegenstand gemäß der Bedingung der Gemeinschaft in der Form der Verständigung. Es repräsentiert die Gegenständlichkeit als Aufgabe, die Geltung als Frage, die Erkenntnis als Methode und Prozeß. Es steht nicht neben der Wirklichkeit der Natur, weil es dieser Wirklichkeit allererst ihren Sinn gibt; aber auch nicht neben der Idee, weil ja Idee im höchsten Verstande Gegenständlichkeit bedeutet. »Als unendliches Ganzes ist der Zusammenhang der Begriffe Idee, als Einheit des unendlichen Ganzen, welche Einheit vom unendlichen Ganzen nicht zu trennen ist, ist die Idee zugleich Ich, das Ich zugleich Idee«[1]).

18. Darum bedeutet die Idee die Einheit der »Welt des Wirklichen« und der »Welt der Werte«, zugleich freilich oder vielmehr eben deshalb: das Prinzip ihrer Unterscheidung innerhalb dieser Einheit. Aktualisiertes Erlebnis und gültige Beziehung zugleich, verkörpert die Idee den vollen und höchsten Sinn des Gegenstandsgedankens. Sie ergreift das Universum als μονὰς und die μονὰς wieder als Universum. Das Wirkliche ist vernünftig, weil und sofern es Idee bedeutet. Oder besser: Es ist notwendig vernunftbezogen, obgleich es der Vernunft als Wirkliches gegenübertritt. Ja, daß es ihr gegenübertritt, das gerade offenbart diesen Vernunftbezug. Die Idee, so könnte man auch füglich sagen, ist die Vernunft des Unvernünftigen, das Prinzip für die »Kontinuation« vom Unvernünftigen zur Vernunft, vom Irrationalen zur ratio hin. Darum erweist sich Vernunft als Wert, d. h. als Ziel und Sinn aller Gestaltung des Lebens.

1) Bauch, a. a. O. S. 251.

Leben als Erleben unterliegt den Bedingungen der Handlung: es muß möglich sein, ihm einen Sinn »zu erarbeiten«. So wird das Leben selbst Aufgabe und Wert, so definiert es sich geradezu in strengster Konsequenz unserer Einsichten in das Gefüge der Idee als der stetige Prozeß, in dem das Sein im Sollen, das Sollen im Sein verfestigt erscheint. Dieser unendliche Prozeß überwindet die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein und dem Sollen, nicht freilich ohne die Verschiedenheit ihrer Begriffe zu fordern. Nur als dieser unendliche Prozeß aber gewinnt das »Leben« selbst erst sein »Sein«. Es »ist« überhaupt nur als der niemals unterbrochene, durch die höchsten Bedingungen seines eigenen »Sinnes«, also durch die »Idee« bestimmte Akt der Verwirklichung zeitloser, wenn man will: überzeitlicher und ebendarum zeitbezogener Geltungsansprüche in der Zeit. Gerade deshalb aber vollzieht sich jener, den Begriff der Geltung widerspiegelnde Prozeß, und auch das ergeben folgerichtig diese Erwägungen, nur an der *μονὰς*. Die *μονὰς* »ist« nur, indem sie sich erlebt; und sie erlebt sich nur in jenem stetigen Prozeß zur Vernunft, d. h. zur Idee hin. Sie erlebt sich nur mit Bezug auf den Gedanken der Kultur. Und dieser, alle Schichten und Beziehungen des Geltungsmotivs, alle Forderungen und jede Art der Erfüllung solcher Forderungen umspannende Begriff der Kultur wiederum aktualisiert sich an der *μονὰς*. Alle *μονὰς* aber bedeutet, wir wissen es, Verständigung und Gemeinschaft.

19. Manchem freilich mag sich hier ein Einwand aufdrängen: Wie steht es eigentlich um die *μονὰς* des Tieres? Unterliegt auch sie dem Gefüge dieser Bedingungen? Und wenn sie ihm unterliegt, was sichert der Psyche des Tieres ihre doch offenbar durch die Eigenart der tierischen Organisation bedingte Besonderheit? Nun, es hieße das Problem der Psychologie von einer ganz neuen Seite her in Angriff nehmen und unter gänzlich neuen Gesichtspunkten auf seine letzten Bedingungen hin prüfen, wollte man diese Fragen sachgemäß beantworten. Davon kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Jede Auseinandersetzung mit dem Einwande aber wird, welches Ergebnis sie auch im besonderen zeitigen mag, zugleich eine Auseinandersetzung mit der Frage sein müssen, wie sich die tierische Psyche zur menschlichen, wie sie sich vermittels ihres Bezugs auf die Menschenpsyche zu dem definierten Begriff der Kultur verhalten möchte. Möglich, daß sich die Eigenart des Abstandes zwischen Menschen- und Tierpsyche erst aus der Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit ihres Verhältnisses zu dem Begriff der Kultur ergeben würde. Ja möglich auch, daß erst jener Bezug die strengen begrifflichen Kriterien für die Forderung lieferte, daß die Lebewesen im Sinne eines »natür-

lichen« Systems verknüpft und hinsichtlich der Differenzierung ihrer psychischen Funktionen innerhalb dieses Systems abgestuft sein müßten. Der Bezug auf den Begriff der Kultur aber ist der Bezug auf die I d e e. Und so führt uns auch dieser Weg wieder zu deren Problem zurück. Wir überschauen es nun noch einmal.

IV.

1. Die Idee ist höchste Bedingung aller gegenständlichen Bestimmtheit, letzter Sinn und oberstes Richtmaß jeder gegenständlich geforderten Betrachtung. Aber erst, daß sie immer auch E r f ü l l u n g der in ihr gelegenen Bedingungen ist, kennzeichnet sie als Idee. Darin offenbart sie ihren tiefsten Bezug auf das Problem der Psychologie. Denn die »Möglichkeit« der Idee entscheidet sich an der »Möglichkeit« der Psychologie. Die Idee bedeutet und umfaßt in einem definierten Sinn des Wortes »alles«. Sie ist der Inbegriff alles Bestimmten und aller Bestimmung; der Gegenstand im Ich, das Ich im Gegenstand. Wieder gilt es darum auch hier: die Idee kennzeichnet sich als das schlechthin e r f ü l l t e Prinzip der Differenzierung jeglicher Bestimmtheit.

2. Sie ward soeben als »Inbegriff« bezeichnet; als notwendiger, d. h. gegenständlich geforderter Inbegriff aller nur möglichen »Dinge«. Aber so wenig sie deren »abstraktes« Gesetz, die leere Form eines Geschehens — falls es diese überhaupt sollte geben können — darstellt, so wenig nivelliert sie auch die Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen der Dinge untereinander. Es wäre die schwerste Sünde wider den Geist der Idee, wollte man mit ihrer Hilfe, da sie nun einmal »alles« einheitlich umspannt, etwa die festen Schranken des definierten Begriffs der Natur durchbrechen und in neuer Form eine Art von Magie aufrichten, in der alle Unterschiede zwischen Dingen und Zeichen, zwischen Symbolen und Sachen verschwinden. Gerade die Idee fordert unnachsichtlich jene Unterscheidungen; denn sie sind Formen der Erfüllung des Gegenstandsgedankens. Und gerade, daß die Idee den Inbegriff alles »Möglichen« darstellt, begründet diese Forderung. Die Idee ist Inbegriff im Sinne der Gliederung; sie ist gleichermaßen deren Prinzip und Prozeß, deren Gehalt und Ziel. So verbinden sich in ihr die strengsten Forderungen des Erkenntnisbegriffs mit der feinsten Differenzierung aller nur möglichen außererkenntnismäßigen Werte zu klarer Geschlossenheit. Die Idee bedeutet den Sinn jener unausgesetzten Gestaltung der Erkenntnis im Rahmen eines größeren, ja des denkbar größten Ganzen. Und dieses Ganze wieder ist nicht ein un-

bestimmt starrer metaphysischer Seinswert, sondern bis in seine letzten Bestimmungen hinein Gliederung und Funktion; Beziehung gemäß der Norm unablässig wogender, »monadisch« gestalteter und gesonderter Akte eines nimmer rastenden, aber seinem eigenen Wesen nach gegenständlich gebundenen Erlebens. Auch dieses Ganze eben ist »Funktion« der Gegenständlichkeit.

3. So drängt der Beweisgang immer aufs neue zurück zu dem klassischen Begriff der Idee: sie bedeutet als *ἀνυπόϑετον* Inbegriff und Prozeß, Letztheit und Anfang, Gehalt und Norm, Gegebenheit und Aufgabe auf einmal. Der Indifferenzpunkt jeder Frage und jeder Antwort, verkörpert die Idee die höchste Form der Notwendigkeit. Aber weder bedeutet das, daß die Idee ein anderes bezwingt, noch auch daß etwa sie fremdem Zwang unterliege: sie, die Idee, selbst ist diese Notwendigkeit. Ebendarum aber bedeutet sie auch im tiefsten und komplexesten Sinn des Wortes Freiheit. Sie ist, wie Bauch es einmal treffend nennt, der *Λόγος* jeglicher Erscheinung; der Sinn des Begriffs, das Problem des Seins der Erscheinung. Ein unzerreißbares Band, umfängt sie Welt und Erleben, Gemeinschaft und Wahrheit, Sprache und Objekt. Die Idee schafft sich an der Welt das Organ ihres Wirkens, weil sie selbst in ihrem Werk und durch dieses Werk allein ist. Sie ist der Geist, der nie gewesen ist und nie sein wird; denn sie »ist« schlechthin; d. h. sie ist, mit den Worten Hegels, »präsent«, also »wesentlich itzt«. Sie steht nicht in der Zeit; aber auch nicht außerhalb dieser. Denn sie selbst ist ja die Zeit; nicht freilich der bloße Gedanke ihrer Ordnung, nicht nur Newtons »tempus, quod aequabiliter fluit«, sondern die Zeit in der Fülle ihrer Gestaltung, die »stehende« Zeit, die Zeit als Ganzheit, d. h. als Ewigkeit. In diesem, und nur in diesem Verstande bedeutet die Idee das Sein selbst; das Sein, frei von den Gedanken an eine dunkle »Entität«, als der sich ewig erneuernde und gestaltende, gerade damit aber die höchsten Bedingungen des Gegenstandsgedankens fordernde und zugleich erfüllende, in sich selbst gegründete Sinn. Der Sinn war »im Anfang«; und er steht am Ende. Im Sinn sind Anfang und Ende eins. Denn der Sinn ist das Ganze.

RICHTLINIEN DER MODERNEN PHILOSOPHIE, OFFENER BRIEF AN DEN 6. INTERNATIONALEN PHILOSOPHENKONGRESS IN CAMBRIDGE/MASS. IM SEPT. 1926

VON

BENEDETTO CROCE (NEAPEL).

(UEBERSETZT VON KARL VOSSLER.)

Den Dienern der Philosophie, die aus allen Gegenden der Erde in der freien Luft Amerikas sich zusammenfinden, sendet ein italienischer Kollege, dem es nicht vergönnt ist, persönlich zu erscheinen, seinen Gruß und erlaubt sich zugleich dieses kurze Wort durch die Güte eines Freundes übermitteln zu lassen.

Es soll ein schlichtes und trauliches Wort sein, etwa so wie man es in häuslichen Angelegenheiten, deren Voraussetzungen und Umstände im Kreise der Angehörigen bekannt sind, vorzubringen pflegt, wenn man die Dinge besser erfassen und wirksam zu Ende bringen will.

Mir scheint, daß viele, wenn nicht alle, die sich heute mit Philosophie beschäftigen, zwei Begriffe als nachgerade veraltet und dem modernen Geiste entfremdet anzuerkennen bereit sind, daß zwei Worte ihre Kraft verloren haben und uns gar verdächtig oder lächerlich vorkommen: die Metaphysik und das geschlossene philosophische System, d. h. Metaphysik als Erforschung einer überhalb oder jenseits unserer Erfahrung stehenden Wirklichkeit, und System als Aufbau einer geschlossenen Lehre, deren Gefüge die Wirklichkeit, die echte Realität zu umhegen und gefangen zu halten beansprucht.

Dieser Absage nach zwei Richtungen hin liegt eine einzige Verneinung zugrunde, nämlich die Verneinung einer jenseitigen Welt und damit einer als Theologie begriffenen Philosophie. In der Tat, nur durch den

Anspruch auf Erkenntnis einer jenseitigen Welt kann ein endgültig geschlossenes System gefordert werden, nur so kann der historischen Erkenntnis des Vorübergehenden und Tatsächlichen und d. h. unserer in ewigem Werdegang begriffenen Welt gegenüber eine regungslos beharrende Wahrheit aufgestellt werden.

Wohl gibt es Menschen, die sich mit dieser Abkehr des modernen Denkens von der Metaphysik und den geschlossenen Systemen zur Zeit noch nicht befreunden können. Was mich betrifft, so halte ich diese Abwendung für unvermeidlich, und ich könnte, um meine persönliche Ueberzeugung zu stützen, mich auf die besten Köpfe der Neuzeit berufen und vor allem auf den ganzen Zug und die ganze Haltung der eigentlich modernen Gesinnung; doch dürften historische Beweise und Zeugnisse dieser Art hier nicht am Platz sein. Es ist in den Kreisen, an die ich mich wende, zur Genüge bekannt, daß die metaphysische und systematisierende Denkart im Altertum ihre Wurzel und in der mittelalterlichen Scholastik ihren Gipfel hat und daß nacheinander gegen sie auftraten: die Renaissance mit ihren humanistischen Werten, der Rationalismus und Empirismus des 17. und 18. Jahrhunderts, sodann der Idealismus mit seinem Historismus, der Positivismus und Naturalismus und daß an der Zerstörung der Jenseitigkeit Bruno, Vico, Locke und Hume, Descartes und Kant, Hegel und Comte wie brandende Wellen gearbeitet haben, mit unaufhörlichem Wechsel von Ebbe und Flut, Anprall und Ausflucht. Und wer erkennt nicht, wie unmittelalterlich und unasketisch die Physiognomie der neuzeitlichen Gesellschaft aussieht? Und wenn die Entwicklung uns durch die Religionskriege zur Toleranz geführt hat, was will das anderes besagen, als daß die Macht der starren Wahrheitssysteme in den Gemütern erschüttert ist; denn Toleranz ist nur dank einer gewissen Gleichgültigkeit oder Nebensächlichkeit des theologischen Dogmas möglich. Zur Gegenprobe dieses Sachverhalts mag es genügen, an die Unbeugsamkeit zu erinnern, mit der von der katholischen Kirche die moderne Philosophie und das ganze Treiben der Neuzeit verdammt wird, z. B. im Syllabus oder in der schneidenden Ablehnung des Entwicklungsgedankens, wie ihn der Modernismus versucht hat.

Wenn sonach die Philosophie uns weder die Erkenntnis jenseitiger Dinge noch einer endgültigen Wahrheit liefert, so dürfte klar sein, daß sie nur eine erfahrungsmäßige und immanente Erkenntnis bedeutet, die wie alle Erfahrung fortwährend wächst und wird.

Daraus hat man nur allzuoft den voreiligen Schluß gezogen, daß die rechtmäßigen Aufgaben der Philosophie erledigt seien, daß sie bankrott

und nachgerade durch historische und naturwissenschaftliche Erkenntnis ersetzt sei. In Wahrheit ist aber nur die theologische und jenseitige Philosophie, nicht die eigentliche und echte auf dem Weg des Bankrotts; ja diese bekräftigt, indem sie von jener sich lossagt, ihre wahre Natur nur desto machtvoller gerade jetzt. Durchforschung der Erfahrungskategorien, der Ideen, oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, der »Werte« oder auch der Grundformen des Geistes, seiner Dialektik und seiner Einheit in der Vielheit seiner Tätigkeitsformen — das ist ihre Aufgabe. — Auch hier ließe sich sehr wohl der geschichtliche Nachweis führen, daß die echte Philosophie nie etwas anderes als diese Art Forschung gewesen ist: schon in der Antike und im Mittelalter und nun besonders in den letzten Jahrhunderten, die den Discours de la Méthode, die Scienza nuova, die Kritik der reinen Vernunft und Hegels Logik gezeitigt haben; der Nachweis, daß das jenseitige und theologische Denken entweder der Feind war, an dessen Bekämpfung die echte Philosophie ihre Waffen übte, oder die Hülle, unter der sie mehr oder weniger bewußt ihre durchbrechende Keimkraft barg, kurz der Nachweis, daß alle echt philosophische Errungenschaft sich als Fortschritt im Durchschauen der Arbeitsweise herausstellt, kraft deren der Geist die Wissenschaften, die Künste, die praktischen und sittlichen Taten usw. hervorbringt. Aber wie gesagt, einem philosophisch gebildeten Kreise gegenüber verzichte ich billigerweise auf solche Zeugnisse aus der Geschichte der Philosophie.

Wichtiger erscheint mir der Hinweis, daß mit unserer Auffassung die Jenseitigkeit und Starrheit der Philosophie tatsächlich beseitigt, nicht etwa nur variiert, oder verkleidet, oder gar wieder hergestellt wird, etwa durch den Anspruch, ein endgültiges System von ewigen Ideen oder Kategorien oder Werten, auf denen die Erfahrung beruhe, aufzurichten. Wäre dies die Aufgabe der Philosophie, so könnte sie sich ihre Mühe ersparen, ja man dürfte dann mit Recht ihre Haltung belächeln und behaupten, daß die Ergebnisse, die sie auf mühsamen und verstiegenen Wegen erreicht, dieselben sind, deren der gesunde Menschenverstand sich ohne sie längst schon bemächtigt hat; denn in allem, was wir tun und sagen, sind die Kategorien, die man gemeinhin das Wahre, das Gute, das Schöne usw. nennt, gegenwärtig und leuchten uns ein als vertraute und wahre Dinge. Die Kategorien sind ja gerade deshalb, weil sie *semper ubique et ab omnibus* als wirklich und wirksam anerkannt werden, Kategorien. Und deshalb habe ich gesagt, — n i c h t daß die Kategorien von der Philosophie entdeckt und bestimmt, sondern nur, daß sie von ihr durchforscht werden, d. h., daß der Philosoph immer neue Probleme, wie

sie durch die Entfaltung des Lebens und den Drang des Handelns und Urteilens endlos aufgeworfen werden, formuliert und löst, nach dem bekannten Dichterwort, das zu erwerben mahnt, was man ererbt hat. Wer an sinnfälligen Vergleichen und Bildern seine Freude hat, der mag sich die Kategorien als das Handwerkszeug vorstellen, mit dem man den Rohstoff zur Form gestaltet, und das sich bei der Arbeit abnützt und schadhaft wird, so daß die Philosophie als eine Art Technik es wiederherstellen und anpassen muß. Und — um den Vergleich weiterzuspinnen — wie das Handwerkszeug nur in der Arbeit, für die es bestimmt ist und in der es sich abnützt, wirksam wird, so gelangt die Philosophie nur im Dienste und in der Betätigung der Erfahrung, d. h., kurz und umfassend gesagt, in der Geschichte, im Geschehen, zur konkreten Wirklichkeit.

Wer sich den Sachverhalt so vergegenwärtigt, der gelangt auf richtigem Weg zum Satz von der Einheit der Philosophie mit der Geschichtskonstruktion oder der Philosophie und der Historiographie.

Auf Grund dieser Darlegungen dürfte die von mir gelegentlich aufgestellte Definition der Philosophie als des abstrakten Momentes der Historiographie nicht mehr als zu paradox erscheinen. Denn die Erkenntnis, die uns allein und wahrhaft am Herzen liegt, ist die der einzelnen und individuellen Dinge, in deren Mitte wir leben, die wir fortwährend umgestalten und hervorbringen; da wir ja in die Wirklichkeit nicht nur wie in eine Umgebung eingetaucht, sondern völlig eins mit ihr sind, also Erkenntnis des individuell Einzelnen, welches zugleich das Universale selbst ist, wie jene Kirschen und Aepfel bei Hegel, die das Obst sind. — Zuweilen sieht es denn auch aus, als ob diese Philosophie bzw. Methodologie entbehrlich wäre, und gewissermaßen ist sie es auch, nämlich solange unser Urteil ohne Schwierigkeit und von selbst sich abwickelt, so lange das Begriffliche in ihm ohne weiteres einleuchtet. Sobald aber unser Urteil — sei es über die Verwicklungen eines Tatbestandes, sei es im Dunkeln unserer Leidenschaften — strauchelt, sobald sein Maßstab ihm zu entschlüpfen droht, entsteht der Zweifel und mit ihm die Notwendigkeit erneuter Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen, kurz das Bedürfnis nach Philosophie; denn ohne diese wäre es dem historischen Denken und unserer Beurteilung der Dinge schlechthin unmöglich weiterzumachen. Neue Tatsachen brauchen neue Philosophie. Da aber in den neuen Fakten noch irgendwie die alten fortleben, so ist die Philosophie etwas Vorübergehendes und Dauerndes zugleich, nie etwas Starres; freilich verflüchtigt sie sich auch nicht im Erscheinungswesen; sie führt

nicht als abgeschlossenes System, wohl aber als fortlaufende Kette von Systematisierungen ihr Dasein.

In dieser Auffassung der Philosophie erhebt sich das Geschichtliche zu einer Höhe des Wertes, die man sich nicht ohne Gegensatz denken kann: es ist eben jener Gegensatz zur Metaphysik und zur Transzendenz, von dem wir eingangs gehandelt haben. Merkwürdig übrigens, wie man diesen Gegensatz so häufig mißverstanden und ihn als Gegensatz zu den Naturwissenschaften aufgefaßt hat. Die Hauptstütze dieses Irrtums dürfte der hartnäckige Dualismus von Geschichte und Natur sein, die man wie zwei metaphysische Wesen in sagenhafter Feindschaft sich begegnen läßt, während sie doch nichts anderes als zwei erkenntniskritisch verschiedene Bearbeitungsarten einer und derselben Wirklichkeit sind: die eine, geschichtliche, eine rein theoretische, die andere, naturalistische, eine theoretisch-praktische Betrachtungsweise. Wenn man alles, was in den Naturwissenschaften zweckdienliche Abstraktion und lehrhaftes Schema ist, auf die Seite bringt, so zeigt sich, daß auch sie so gut wie die Geschichte das Einzelne, Tatsächliche und Individuelle in seinem Werden aufsuchen und denkend durchdringen und daß sie daher ebenfalls Geschichte sind und nicht etwa nur Naturgeschichte im Gegensatz zur Menschheitsgeschichte, sondern streng genommen lebendige Geistesgeschichte, nicht weniger noch mehr als jene. Kann doch auch die Menschheitsgeschichte durch Anwendung abstrakter Konstruktionen zu Natur und naturalistischer Wissenschaft erniedrigt werden. Auf der e i n e n Seite haben wir historische Begriffe wie »Entwicklung«, »schöpferische Entwicklung«, »Kampf ums Dasein«, Zuchtwahl« u. a., die in die Naturwissenschaften eindringen, auf der anderen Seite erwacht hauptsächlich durch das Verdienst der Erkenntniskritiker der Naturwissenschaften das Bewußtsein für abstrakte und konventionelle Einschläge und für das Denkökonomische, das den Naturwissenschaften ihre eigene Form verleiht. Und dies alles wirkt von beiden Seiten her zusammen um den Erkenntnisgehalt der Naturwissenschaften als einen wesentlich historischen klarzustellen. Aehnlich drängt das historische Denken mehr und mehr auf Unterscheidung zwischen reiner Geschichte und geschichtlichen Abstraktionen und Schematismen, d. h. zwischen geschichtlichem und soziologischem Verfahren.

Auf den Einwand, daß eine derartige Philosophie irreligiös oder mindestens areligiös und jeden Sinnes für die M y s t e r i a bar sei, antworten wir: freilich ist sie den transzendenten Begriffen an sich abhold und folglich auch den metaphysischen Formen der Religion, aber die echte

Religiosität der Menschen ist und war nie etwas anderes als das Streben und Vertrauen zur Reinheit und Erhebung, Sehnen und Mühe und Lust zur Wahrheit und zum Guten, und unsere moderne Philosophie hat Raum für jede Art echten und wahrhaften Glaubens auf Erden. Und da für sie die Wirklichkeit kein f a c t u m, sondern ein ewiges f i e r i, eine dauernde Schöpfung ist, so setzt sie neuen Formen des Lebens und Denkens keine Schranken entgegen, und das heilige Geheimnis ist für sie gerade diese unendlich schöpferische Kraft, dieses göttlich lebendige All.

Man wird uns sagen, daß dies nicht genügt, daß im menschlichen Herzen der unlöschliche Durst nach Erlösung vom Leben, nach Befreiung aus seinen Formen und aus den Grenzen des Denkens wohnt und die Ahnung oder Hoffnung auf eine andere, bessere Wirklichkeit, als die von uns gedachte und erzeugte. — Jedoch der Gedanke als solcher, und d. h. die Philosophie, kann dieses Dürsten zwar erklären, feststellen, prüfen und ableiten, kann aber selbst bei hingebendster Demut das Dürsten nicht in eine Instanz verwandeln, die ihm und das heißt der Philosophie überlegen wäre. Denn im Bereiche des Gedankens und der Wirklichkeit kann der Gedanke den Gedanken und die Wirklichkeit nicht verleugnen. Eine andere, von unserer Welt verschiedene Welt, müßte ja — dies wäre ihr erstes Kennzeichen — für unsere Welt unbekannt sein. Wäre sie nicht unbekannt, so wäre sie nicht verschieden. Ein völlig rechtgläubiger Satz, wie mich deucht; denn nicht auf das Denken berufen sich die Jenseitsreligionen, sondern auf die Offenbarung, und von Offenbarung kann in einer Versammlung von Philosophen und unter wohlerzogenen Personen, die auf die Gefühle ihrer Nebenmenschen Rücksicht zu nehmen gewohnt sind, billigerweise keine Rede sein.

Wohl aber könnte man über die Bedeutung reden, die eine als Kategorien- und historische Wertlehre verstandene Philosophie mit ihrem fortwährend bereicherten und vertieften Menschheitsbewußtsein für die Lösung der religiösen Krise hat, in der die heutige Gesellschaft sich schmerzvoll abquält. Auf das jugendliche Kraftgefühl der Renaissance, auf die etwas leichtsinnige und spröde Sicherheit des aufklärerischen Rationalismus ist das romantische Zeitalter gefolgt, dessen Zerrissenheit und Sehnsucht, Idealismus und Sensualismus, Glücksgefühle und Verzweiflungen noch heute dauern. Ueber solche Krankheiten kann nur die Kraft und Betätigung einer neuen menschlichen Gläubigkeit hinweghelfen. Dies gilt wenigstens für uns, die wir die Restauration der alten Religionen oder die Einführung altorientalischer Religionen nach Europa für etwas Utopisches halten.

Doch hieße es die Geduld des Kongresses mißbrauchen, wenn ich eine so schwierige Frage nun auch noch in Angriff nehmen und grundsätzlich behandeln wollte. Ich ziehe vor, meine Darlegungen mit einer anderen, für philosophisch eingestellte Hörer besser geeigneten, weil sozusagen technischen und beruflichen Frage zu beschließen. Wenn die heutige Philosophie nur noch eine Philosophie der historischen Erfahrung sein kann, wenn die Metaphysiken samt allen überhistorischen Systemen und mit diesen etwa zusammenhängenden Fragestellungen wirklich erledigt und tot sind, kann dann der menschliche Typus des modernen Philosophen noch immer derselbe bleiben, wie der in den mittelalterlichen Schulen ausgebildete und in die heutigen Universitäten übernommene, d. h. der Typ des »reinen Philosophen«, der die »ewigen Dinge und Fragen« traktiert, die »Welträtsel« deutet, sie manchmal sogar gelöst zu haben meint, andere Male seine Unterlegenheit bekennt oder sich als den Gutgesinnten fühlt, der sein Scherflein zu der ersehnten, von einem kommenden Manne dereinst zu bringenden Lösung beigesteuert zu haben glaubt? Kein Zweifel, daß dieser Typus ein Ableger des Theologus der mittelalterlichen Schulen ist. Das erwachte Gefühl für die Einheit und lebendige Gegenseitigkeit von Philosophie und Erfahrung, von Methodologie und Geschichte fordert die Ausbildung eines neuen Types von Philosophiebeflissenen, d. h. eines Denkers, der an der historischen und naturalistischen Forschung teilnimmt, vor allem aber auch die Lebensmühsal seiner Zeit in staatlichen und sittlichen Dingen, wenn nicht gerade als unmittelbarer Mitarbeiter, mindestens als mitfühlender Beobachter auf sich nimmt. Dieser philosophische Kenner darf kein reiner Fachphilosoph bleiben, sondern muß, wie alle Menschen, einen bestimmten Beruf haben, in erster Linie (das wollen wir nicht vergessen, denn manchem Philosophaster ist es entgangen) den Beruf Mensch zu sein.

VOM ORT DER WERTE.

(EINE STUDIE ZUM WERTPROBLEM).

VON

JOHANNES THYSSEN (BONN).

Man kann den beträchtlichsten Teil der neueren Philosophie, besonders der Philosophie seit Kant, auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen: Kampf um die Verteilung des vorgefundenen Weltbestandes auf Subjekt und Objekt, — theoretischer Kampf der Systeme natürlich, Bemühung um die Einsicht in die wirkliche Verteilung des Gesamtstoffes auf jene große Antithese (die ihrerseits selbst zu ihm gehört und neu aus der philosophischen Betrachtung zu rechtfertigen ist). Eine solche Kennzeichnung würde der heute manchmal angefochtenen Fundamentalbedeutung der erkenntnistheoretischen Untersuchung gerecht werden, aber deren Problem abstrakter und also weiter fassen. Freilich muß man auch das erkenntnistheoretische Problem von Subjekt und Objekt so weit fassen, daß z. B. nicht das Einzelindividuum die einzige Möglichkeit für das erkenntnistheoretische Subjekt bleibt, und welche metaphysische Entwicklung diese Bemühungen um richtige Fassung jenes Gegensatzes und der näheren (auch der sich zeitlich entwickelnden) Verteilung des Weltbestandes haben nehmen können, dafür sind die großen nachkantischen Systeme wie das Hegels das eindruckvollste Beispiel. Es ist schon fraglich, ob man bei dieser Entwicklung in der erkenntnistheoretischen Fassung des Problems (obgleich sie fundamental bleibt) noch das eigentlich Kennzeichnende solcher Systeme sehen darf. Vor allem aber scheint eine Weiterfassung jenes Verteilungsproblems sich aufzudrängen von seiten eines Grundthemas der gegenwärtigen Philosophie, von seiten des anscheinend so entgegengesetzten Wertproblems.

Erst heute ist der historische Punkt erreicht, an dem mit voller Deutlichkeit diese Beziehung zum erkenntnistheoretischen Grundproblem, die Möglichkeit jenes gemeinsamen Nenners, sichtbar gemacht werden kann. Gegenüber etwa der für selbstverständlich gehaltenen Reduzierung der Werte auf die Gefühle von Lust und Unlust, z. B. in der eudämonistischen Ethik, ist die Antithese nunmehr klar herausgearbeitet: Vor allem Max Scheler hat aufs eindringlichste den objektiven Charakter der Werte betont. Vergleicht man seine Auffassung mit solchen jener Reduktion ebenfalls diametral entgegengesetzten Werttheorien wie der Rickerts (vom objektiven »Gelten« der Werte), so scheint mir die Antithese zur Gefühls-, d. h. Subjekttheorie[1]) der Werte bei Scheler insofern krasser zu sein, als die Wertbeschaffenheiten ausdrücklich in Parallele zu den Beschaffenheiten der theoretischen Objekte[2]) (schön, gut usw. »wie Rot und Blau«) gestellt werden.

Damit sind die beiden Pole gegeben, innerhalb deren es die verschiedenen Zwischenmöglichkeiten gibt (z. B. die Theorie, die die Gefühle auf die Objekte übertragen bzw. in sie eingefühlt sein läßt und so dem objektiven Vorgefundenheitscharakter der Werte gerecht zu werden sucht, andererseits z. B. als leise Entfernung vom theoretischen Objektcharakter die Rickertsche Auffassung, daß die Werte nicht »sind«, sondern »gelten« usw.). Das Wertproblem, das vielfach in der älteren Philosophie noch nicht voll sichtbar geworden war, ist nun in das grelle Licht dieser Antithese getreten.

Klar werden kann nun auch, inwiefern es zum Grundproblem der »Verteilung« gehört: Gehören die Werte dem Subjekt oder dem Objekt an oder sind ähnliche komplizierte Erweiterungen, Bewegungen im Zwischenbereich, wie bei der gleichen erkenntnistheoretischen Frage nötig?

Bei aller Gemeinsamkeit dieses Nenners, der für beide Probleme gilt, liegt aber doch das Verteilungsproblem der Werte in einer wesentlich anderen Ebene als das erkenntnistheoretische Problem, — und zwar ist diese Ebenenscheidung selbst eine erkenntnistheoretische: In der

1) Neuestens hat Max Beck (»Das Wesen und der Wert« 1925) sogar die Lust als objektiv nachzuweisen gesucht, so daß nicht jede »Gefühls- zugleich Subjekttheorie« ist. Das hebt natürlich die oben betonte Antithese und die Stützung der Subjekttheorien auf die Ansicht, Lust und Unlust seien als Gefühle subjektiv, nicht auf.

2) Für die ganze folgende Untersuchung hat die Unterscheidung der sekundären und primären Qualitäten keine Bedeutung: Die Farben treten mir ebenso am Objekt entgegen wie die sog. primären Qualitäten. Vgl. die Betonung dieses Tatbestandes durch die phänomenologische Schule.

Verteilungsarbeit der Erkenntnistheorie handelt es sich um die Frage, ob das scheinbar vom Objekt Dargebotene und in welchem Umfang es dennoch allem unmittelbaren Erleben zum Trotz ein Subjektgeschaffenes ist, und es gibt da die ganze Skala der Anschauungen vom naiven Realismus, der das so erlebte Objekt ein für sich real Bestehendes sein läßt, bis zum absoluten Idealismus, der alles aufs Subjekt zurückführt, — in der Erweiterung des Subjektbegriffs auf ein absolutes Ich, freilich vielleicht mehr scheinbar als wirklich das Objektive aufhebend. Der Werttheoretiker dagegen bewegt sich in der Ebene, die für diese erkenntnistheoretischen Möglichkeiten ein Diesseits bildet. Die Wertfrage ist eine Frage unserer Welt, der erlebten Welt von Ich und Gegenständen: Sind die Werte in ihr auf die erlebte Lust und Unlust reduzierbar oder so objektiv im Erleben vorgefunden »wie Rot und Blau«, deren erkenntnistheoretische Auflösung den erlebten Weltbestand nichts angeht?

Gestehen wir es zu: Notwendig ist diese Beschränkung des Wertproblems auf unsere Ebene, das »Diesseits« der Erkenntnistheorie, wohl kaum (man denke etwa an die Verknotung des Sollens mit der Erkenntnistheorie bei Fichte). Dennoch ist entscheidend, daß das Wertproblem in einem vollen und tiefen Sinn sich auf unserer Ebene als »Verteilungs«problem konstituiert: So gewiß z. B. Gefühle einerseits, gesehene Farben andrerseits geschiedene Gruppen unseres Weltbestandes repräsentieren, — geschieden nach der Richtung von Subjekt und Objekt —, so gewiß kann das Problem gestellt werden, vielmehr drängt es sich beim Nachdenken über die Werte auf, ob die letzteren grundsätzlich der einen oder anderen Seite angehören. Man könnte auch sagen: Insofern die Antithese von Subjekt und Objekt zu unserer Welt gehört, ja ihr Vorfinden geradezu Voraussetzung ihrer erkenntnistheoretischen Anzweiflung ist und insofern die Werte Beziehungen zu beiden Seiten der vorgefundenen Antithese haben, bietet unsere Welt schon das Verteilungsproblem der Werte.

Nur in einem Seitenblick bemerke ich über diese grundlegende (historisch und systematisch grundlegende) Struktur der Werte in erkenntnistheoretischer Beziehung hinaus: ein tieferes Verhältnis der großen Weltbestände dürfte in der Ablösbarkeit der Wert-»Verteilungsfrage« von der erkenntnistheoretischen Objekt-»Verteilungs«frage zugrunde liegen, nämlich das Fundiertsein der Werte in den theoretischen Seinsgegebenheiten. Doch diese Bemerkung, die die Wertfrage prinzipiell ins Diesseits der Erkenntnistheorie verlegen würde, ist nicht

allseitig anerkannt und soll hier nicht vorausgesetzt werden. Für unsre Untersuchung genügt, daß historisch und systematisch das erkenntnistheoretische Diesseits für die Werte ein großes Verteilungsproblem stellt.

Es soll hier nun keine ausgeführte Werttheorie gegeben werden, sondern eine Studie [1]) über den »Ort« der Werte, über die Möglichkeiten zur »Verteilung«, die Subjekt und Objekt hinsichtlich der Werte bieten. Ich versuche, eine Uebersicht darüber zu gewinnen, und es wird vielleicht gerade zweckmäßig sein, wenn ich selbst keinen abschließenden Standpunkt einnehme; freilich wird sich nicht vermeiden lassen, daß ich eine m. E. nicht genügend beachtete Möglichkeit, einen »Ort« der Werte, weitgehend genug verdeutliche, um ihn eben auch als möglichen Ort sichtbar zu machen. Diese und für die andern Orte nötige Interpretationen betreffen Fragen der näheren Struktur, während den Hauptpunkt der letzteren eben die Verteilung bzw. (für eine ausgeführte Werttheorie) die eine nun für Wirklichkeit erkannte Möglichkeit, der Ort der Werte, bildet.

I.

Suchen wir zunächst irgendwie ein für alle Wertauffassungen gemeinsames Kennzeichen des Begriffs »Wert«, damit wir überhaupt einen Anhaltspunkt haben, was an Wertbestand, welchen Gesamtumfang wir bei den Werten zu berücksichtigen haben. Ohne daß dies also eine Definition sein sollte, die, wenn überhaupt, so nur nach Durchschauen der Wertstruktur gegeben werden könnte, scheint mir folgendes für alle Wertauffassungen und Umfänge des Wertbegriffs zu gelten: es handelt sich dabei um einen polaren Gegensatz nicht bloß theoretischer Art (wie den von Schwarz und Weiß), also um einen Gegensatz bloßer Seinsbeschaffenheiten, sondern um einen solchen, der irgendwie Beziehung zu einem Sollen oder Nichtsollen enthält (einerlei hier, ob der Wert fundierend für das Seinsollen ist, wie Scheler annimmt, oder umgekehrt, wie z. B. Kant für den Wert des Guten annimmt!). Denkt man sich — um ein wenig zu erläutern — auf der einen Seite das Sehen eines Subjekts (das sich natürlich nicht zugleich selbst sieht und außerdem in einem solchen Sehakt auch ganz und gar nicht anders als nur sehend gedacht werden möge) und auf der andern Seite das gesehene Objektive, so würden

---

1) Sie ist aus einer Ethik-Vorlesung des Verfassers hervorgegangen, die sich vornehmlich mit den so entgegengesetzten und noch z. T. auch so verwandten beiden ethischen Grundpositionen Kants und Schelers beschäftigte.

dessen noch so große qualitative Gegensätze, wie etwa der von Schwarz und Weiß, gewissermaßen tot vor dem Sehen liegen, auf ein und derselben Ebene der Gleichgültigkeit für das Sehen, das seinem Wesen nach bloße Aufnahme des Gesehenen ist. Nichts liegt irgendwie darin, von einem Vorzug des Weiß vor Schwarz oder umgekehrt, nur von einem gesehenen Sein, nicht irgendwie von einem Seinsollen oder Nichtseinsollen ist die Rede.

Demgegenüber springt alles Werthafte gewissermaßen heraus über der Ebene der Gleichförmigkeit, wie sie jedes bloße Wahrnehmen der Idee nach vor Augen stellt, eine neue Entgegengesetztheit tritt ein, die hier natürlich nur vorläufig beschrieben wird — wir suchen ja in der ganzen Untersuchung ihren Ort —. Man könnte zum Vergleich an das Sichtbarer- und Unsichtbarerwerden einer Fläche durch verschiedene Beleuchtung oder auch verschiedene Blickrichtung, Aufmerksamkeit usw. denken, doch durch solche Vergleiche hätte man nur den formalen Charakter der Veränderung einigermaßen getroffen: zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei dem neuen Gegensatz nicht um die besonderen Qualitäten eines objektiv Gesehenen wie Schwarz oder Weiß handelt; nicht aber wäre man eigentlich damit zu dem Kennzeichnenden des neuen Gegensatzes gekommen, den wir durch das andere Bild des »Herausspringens« aus der gleichen Ebene bezeichneten und den man — da ja auch dieses Bild wenig besagt: das »Herausspringen« könnte auch als gesehene objektive Bewegung gedeutet werden! — wohl eben bezeichnen muß durch solche Gegensätze wie »Seinsollen« und »Nichtseinsollen«.

Diese Begriffe, selbst der Klärung bedürftig, bilden doch wenigstens insofern eine Art vorläufiger Kennzeichnung der nichttheoretischen Polarität, als darin die Verwandtschaft zum Wollen, diesem Kernverhalten nichttheoretischer Art steckt, — eine Verwandtschaft, die selbst bei der Schelerschen Objektivierung nicht wegfällt [1]). Keineswegs soll aber hier die Festlegung des Wertbegriffs auf den Sollensbegriff erfolgen. Man könnte etwa, um jene Polarität zu bezeichnen, auch von Bevorzugung und Ablehnung eines Sein usw. sprechen gegenüber dem bloßen (gesehenen) Sein.

Was man aber zur vorläufigen Kennzeichnung der Werte mehr tun kann und tun muß, um den Umfang der so herausgehobenen gegensätzlichen Gegebenheiten nicht zu eng zu fassen, ist eine Art von Aufzählung

1) Die Werthaftigkeit begründet ein »ideales Sollsein«; Werte werden erfaßt in einem nichttheoretischen, wenn auch »kognitiven« Verhalten: nämlich »erfühlt«.

der hauptsächlichsten Beispielsgebiete, auf denen eine derartige nicht bloß theoretische, d. h. gleichgültige Polarität vorliegt.

1. Einmal kommt hier das große, in sich so reich verzweigte Gebiet in Frage, auf dem — vielleicht allein — das gewöhnliche, nicht theoretisch eingestellte Denken den Terminus »Wert« verwendet: zur Kennzeichnung nämlich von Gegenständen (im weitesten Sinne) als schön — häßlich, gut — böse, kostbar — gemein usw. Lassen wir dahingestellt, ob für die gewöhnliche Denkweise die betr. Gegenstände oder die abstrakten Qualitäten des Schönen usw. als Werte gelten, und bemerken wir nur, daß einerseits diese Wertbeurteilung auf Gegenständliches geht, das sozusagen vor mir steht, nicht etwa auf die Lust an solchen Gegenständen, — hierdurch erfolgt die Scheidung von der nächsten Gruppe —, andrerseits aber jene Polarität vorliegt, die anders als die von Schwarz und Weiß ist, und zwar anders in der Richtung, daß das Schöne z. B. sein soll, das Häßliche nicht.

Bedenkt man, daß diese ästhetischen Urteile im allgemeinen von einem nicht erst Auszuführenden, sondern Fertigen (Gemälde usw.) gefällt werden, so handelt es sich um ideales Seinsollen: wäre das Werk neu auszuführen, so sollte es wieder so sein wie das jetzt Ausgeführte, oder andererseits: es hätte (im Falle der Häßlichkeit) so nicht sein sollen. Beim ethischen Wertpaar ist in das Sollsein, soweit es sich um eine Normierung des Handelns überhaupt, auch des Zukünftigen, handelt, in hohem Maße das reale Sollsein selbst eingeschlossen. Beim Wert des Kostbaren könnte man daran denken (ohne nähere Analyse), daß man es besitzen möchte, daß also nicht gerade der Befehl eines Sollens, aber ein Wunsch nach dem Haben, auch also ein virtuelles Seinsollen, zugrunde liegt usw. Verschieden sind die Formen, in denen die Erhebung über das Niveau der Gleichgültigkeit erfolgt, eine Erhebung, die wir nur sehr allgemein mit dem Begriff des Seinsollens bezeichnet haben.

2. Da es uns nicht auf die übliche Verwendung des Terminus »Wert« ankommt, sondern auf das sachlich dahin Gehörige, so bezeichnen wir als zweite Wertgruppe die Gefühle der Lust und Unlust (die bekanntlich sehr mannigfaltig nuanciert sind). Vielleicht im Gegensatz zum üblichen Sprachgebrauch würde doch wohl jedermann die Lust als Wert bezeichnen, wenn man ihm die Frage: ist sie Wert oder Unwert? stellen würde. Bei einer solchen Fragestellung wäre freilich das Gefühlserleben auch schon in Objektivierung betrachtet, es wird sich aber ohne Vergewaltigung der Tatsachen nicht bestreiten lassen, daß das Lusterleben als solches, ohne eigentliche Objektivierung, werthaft ist. Um den gleichen

Gesichtspunkt wie bei der ersten Gruppe auszuführen: Aufs stärkste ist beim Erleben der Unlust die Tendenz auf Beseitigung, also der Gehalt des Nichtseinsollens vorhanden, zum Teil sicherlich auch bei dem Lusterleben die Tendenz der Erhaltung.

Dies würde für das nichtobjektivierte Erleben gelten; wir haben hier aber, wo nur ganz allgemein die Beziehungen der Einzelgebiete zum Seinsollen und Nichtseinsollen aufgezählt werden, auch darauf hinzuweisen, daß die Lust — mag noch so sehr deren Gegenstand eigentlich begehrt sein, mag sie selbst viel oder wenig objektiviert sein, — anzieht, in einem jetzt vorhandenen Begehren ein Seinsollen auf sie hin vorhanden ist (wie das auch näher zu beschreiben sei): Im Begehren des Feinschmeckers wird die betreffende Speise vorgestellt und begehrt, aber sicherlich nicht, ohne daß dabei die Lust (als wenig klare Begleitvorstellung oder beginnendes Lustgefühl?) »anzieht«, als ein Seinsollendes in dem begehrenden Subjekt wirkt.

3. Damit sind wir schon in die Nähe einer dritten Gruppe von werthaften Weltbeständen gekommen, die allerdings in noch höherem Grade als Lust und Unlust von der üblichen Verwendung des Wertterminus abliegen, aber im allgemeinen Sinn der Erhebung über das gleichgültige theoretische Niveau mit seinen bloßen Seinsgegensätzen sich als werthaft charakterisiert und die wir einführen, um den Bereich des Werthaften weit genug zu spannen, da wir ja nicht historisch den Geltungsbereich dieses Terminus, sondern das der Sache nach Zusammengehörige suchen. Ist nicht jeder Gegenstand, dessen Realität gewünscht, begehrt, gewollt, dessen Sein irgendwie bejaht wird, oder verabscheut, nicht gewollt, verneint wird, werthaft im bloßen Sinn jenes polaren Gegensatzes vom Seinsollen und Nichtseinsollen? Für gewöhnlich wird freilich wenigstens bewußt gewollt nur ein Gegenstand, weil er werthaft im Sinne einer der beiden ersten Gruppen ist, weil er schön, wohlschmeckend usw. ist, aber — die Freiheit des Willens als logische Möglichkeit genommen — würde nicht die Existenz des zunächst bloß vorgestellten Gegenstandes bejaht werden können ohne Begründung durch einen weiteren Wert? Und von dieser Idee abgesehen, die nur die willkürliche Wertsetzung ohne zuvor gegebene Werthaftigkeit repräsentieren soll, ist nicht auch in dem gewöhnlichen Falle das Wollen bzw. das Nichtwollen des wertvollen Gegenstands eine andere Heraushebung über das theoretische Niveau als die Heraushebung, die in der Wertkennzeichnung nach Gruppe 1 oder 2 liegt und das jetzige wollende Herausheben »fundiert«? Denken wir hier auch

daran, daß Instinkt und Trieb ein Seinsollen von Objekten enthalten, das jedenfalls für das Bewußtsein dieses Wesens nicht wie beim bewußten Wollen durch vorgefundene Werthaftigkeit fundiert ist, zum Teil auch wohl für die höchste Bewußtseinsstufe keine nachträgliche Fundierung finden kann: Der »Trieb« der Selbsterhaltung ist doch wohl durch keinen weiteren Wert fundiert, sondern diese Setzung ist zwar nicht formal als freie und bewußte Willkür, aber doch dem Wesen als grundlose Setzung nach, ein Wert ähnlich dem vorhin gedachten Falle der Setzung durch einen freien Willen.

Doch man mag sagen, diese dritte Gruppe bedeute eine zu große Erweiterung des Wertbegriffs. Wir wollen aber den möglichen Kreis, wo der (uns ja nicht bekannte) Gehalt dieses Begriffs sich finden könnte, nicht zu eng fassen: Die Leitidee der nichtgleichgültigen Polarität oder der Polarität des Seinsollens und Nichtseinsollens läßt das Gebiet des in dieser Weise Polaren — dies allein fanden wir ja als allgemein anerkanntes Merkmal des Werthaften — so weit abstecken. Spätere Einschränkung würde ja möglich sein, aber eben als Einschränkung den Ort der Werte klar abzeichnen.

II.

Um aber zu einer Uebersicht der möglichen Orte der Werte im Gesamtbereich des Subjekts und Objekts zu gelangen, müssen wir nun an zweiter Stelle einen Blick auf diese große Antithese werfen. Dabei haben wir deren Abgrenzung vom erkenntnistheoretischen und Beschränkung auf den »phänomenologischen« Sinn schon vorgenommen. Ohne uns nun auf die Aktanalysen usw. der phänomenologischen Schule festlegen zu wollen, ist doch der Tatbestand des »Aktes« bzw. der »Intention« von entscheidender Bedeutung für unsere Untersuchung. Drückt sich doch darin das ganz eigenartige Verhältnis von Subjekt und Objekt (zunächst denken wir an das Vorstellen) aus, das mit keiner bloß äußeren Einheitssetzung zu vergleichen ist und (erkenntnistheoretisch-metaphysisch gewandt) schon das Grundproblem der Fichteschen Philosophie bildete: Das Objekt ist (als »Nichtich«) getrennt vom vorstellenden Akt und doch in ihm (als Ichbestand im weiteren Sinn). Lassen wir metaphysische Weiterungen beiseite, lassen wir beiseite auch alle möglichen Näheranalysen [1]), so ist

1) Ich denke besonders an die Husserlsche Scheidung des Vorgestellten nach »Vorstellungs»materie« und Gegenstand«. Husserl bezeichnet übrigens das ganze Vorstellungserlebnis als »Akt«, wie wir weiterhin auch. Die Doppeldeutigkeit wird ohne weiteres verständlich sein aus dem vorhin über Fichte geprägten Satz.

doch kennzeichnend: einmal die Doppelheit von Akt (»Träger« des Vorstellungsgehalts) und Vorgestelltem und andrerseits die Art ihres Verhältnisses: jene einzigartige Einheit des Enthaltenseins des Vorgestellten im Vorstellen und die Nichtumkehrbarkeit dieses Enthaltenseins (das Vorgestellte enthält nicht seinerseits das Vorstellen, den Akt); das ganze Verhältnis bezeichnet man treffend als »intentional«.

Es ist nun bekanntlich eine Grundfrage der phänomenologischen und anderer Analysen, ob nur das Vorstellen (im weitesten Sinn) in dieser Weise intentionalen Charakter habe. Es besteht ja die — in der hergebrachten Anschauung bejahte — Möglichkeit, daß alle andern Erlebnisse: Fühlen, Wollen u. dgl. den intentionalen Charakter nicht selbst besitzen, sondern nur kraft des »fundierenden« Vorstellungsakts indirekt daran teilhaben. Wenn ich z. B. einen Gegenstand begehre, so würde der Gegenstand nur vorgestellt, aber er wäre nicht auch direkt in dem emotionalen Verhalten des Begehrens vorhanden. Diese Frage kann hier natürlich nicht als solche erörtert werden, es scheint mir für unsern Zusammenhang hinreichend und zugleich von großer Wichtigkeit, zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: entweder kann die der hergebrachten entgegengesetzten These bis zu der Behauptung fortgehen, emotionalen Akten könnten direkt wie dem Vorstellungsakt objektive Gehalte zugänglich werden (z. B. die Werte »erfühlt« bei Scheler), oder man kann sich mit der Feststellung begnügen, daß jene hergebrachte »Begleit«auffassung (wenn ich sie kurz so nennen darf) der Beschreibung des Erlebnisses nicht standhält, sondern z. B. das Wollen eines Objekts, das Fühlen des Schönen usw. als vom Vorstellen verschiedener, als »emotionaler« Akt doch das Objekt intentional in sich enthält [1]).

---

1) Auch für diese (gemäßigtere) Auffassung ist es im Hinblick auf das Wollen eines Gegenstandes (etwa wenn ich einen in der Ferne gesehenen Gegenstand in meine Nähe ziehen will) eine schwierige, hier nicht zu entscheidende Frage, ob das Wollen dies Gegenständliche im selben erkenntnistheoretischen Sinn intentional in sich enthalte wie das Vorstellen. Wäre das der Fall, so würde man vielleicht zur anderen, schärferen Form der Theorie fortgetrieben werden, die auch die Erfassung durch emotionale Akte behauptet. Bei der anderen Deutung, der »gemäßigten« Auffassung, würde die Vorstellungsfundierung in dem Sinn doch zu Recht bestehen, daß nur das im Vorstellen Vorhandene, vor mir stehende Objektive, Intentionsgegenstand eines neuen emotionalen Akts werden kann. Ueber diese beiden Interpretationsmöglichkeiten und etwaige andere soll hier nicht entschieden werden. — Besonders klar ist der Gegensatz zwischen der den intentionalen Charakter des Begehrens usw. überhaupt leugnenden und der ihn behauptenden Auffassung von Husserl in den »Logischen Untersuchungen« (V. § 15 a) dargestellt. Was Husserls Meinung hinsichtlich des hier fraglichen Gegensatzes innerhalb der intentionsbejahen-

Während ich die erstere These hier nicht entscheide, scheint mir allerdings die zweite nicht bestreitbar. Es ist künstlich, z. B. beim Begehren eines Objekts anzunehmen, das Objekt sei nur vorgestellt und, was das Begehren angehe, so befinde ich mich dabei in mir im Subjekt, nicht anders, als ich es bei einem objektlosen Gefühlszustand, etwa einer Stimmung, tue. Auch eine bloße Tingierung des Vorstellungsakts durch den emotionalen Gehalt scheint mir nicht zu genügen, sondern tatsächlich begehre ich das Objekt: in derselben intentionalen Weise der Einheit und Unumkehrbarkeit ist mein Begehren mit dem Gegenstand verbunden, besser, ist es in ihm oder er in mir, wie das beim Vorstellen (Sehen usw.) eines Objekts der Fall ist. Am sichtbarsten ist die Sachlage beim Wollen eines Objekts unter Ablehnung einer entgegengesetzten Objektverwirklichung (bei der Wahlentscheidung also); aber selbst das »Erfühlen« hat hier wohl seine berechtigte Grundlage: beim Genießen eines Gemäldes etwa ist das letztere nicht nur theoretisch intendiert. Um ein konkretes Beispiel zu haben, denke man an die Versenkung z. B. in die Erhabenheit des Meeres oder die Tiefe des blauen Himmels, wo diese Objekte in mehr als bloß theoretischem Verhalten erlebt sind, wo aber dieses Mehr gewissermaßen in einem Ausweiten oder Hineintauchen des Subjekts in die große Weite oder Tiefe des Objekts, nicht bloß in einem subjektbeschränkten Gefühlszustand, besteht.

Immerhin ist das Sträuben, den intentionalen Charakter emotionaler Erlebnisse anzuerkennen, begreiflich, und zwar nicht nur aus dem Grunde, der jene weitergehende These so schwer annehmbar macht (den man in die Frage fassen kann: gehört es nicht zum Wesen der Objekte, eben in der Vorstellungsseite für unser Bewußtsein zugänglich zu werden und vorhanden zu sein), sondern noch aus einem besonderen Gedanken heraus, der hier zur näheren Kennzeichnung der emotionalen Akte gebraucht wird: Der Akt als solcher, wie er zunächst auf der Vorstellungsseite studiert wird, z. B. das Sehen, »sieht sich selbst nicht«, er muß angenommen werden, so gewiß sich das sehende Subjekt von verschiedenen, auch nicht an dieses Subjekt gebundenen Vorstellungsgegenständen abhebt, aber erlebt ist er eigentlich nicht (nicht nur nicht »gesehen« im Sinne der inneren Wahrnehmung!). Nicht genau das Gleiche aber trifft für die emotionalen Akte zu: Beim Begehren sehe ich zwar auch nicht mein Begehren, sondern dessen Gegenstand, beim Genießen sehe ich nicht mein Genießen (erst recht genieße ich es nicht in derselben

---

den Partei angeht, so ist er bei aller Komplizierung des Problems Vertreter der »gemäßigten« Auffassung, s. besonders »Log. Unters.« V § 41—43.

Weise des »Erfühlens«), sondern ich genieße das Gemälde, — aber diese Akte lassen sich doch nicht in derselben Weise als »nicht eigentlich erlebt« kennzeichnen, sondern, mögen sie als intentional den Vorstellungsakten nahestehen, in bezug auf die Existenz eines nichtobjektivierten, aber erlebten Gehalts stehen sie einer dritten Kategorie nahe: dem bloß im Subjekt verweilenden Gefühlszustand. Im Wollen sind die von Wundt u. a. beschriebenen Gefühle der Spannung usw. tatsächlich erlebt, wenn sie auch erst nachträglich objektiviert werden, man von ihnen »wissen« kann, im Genießen findet das Erlebnis der Lust statt, auch wenn diese nicht das dabei Intendierte ist.

Es wäre eine Frage der näheren Beschreibung, ob dieser ganze emotionale Gehalt auch gegenstand gerichtet sei oder ob hier zum Teil nur wirkliche Begleitung, besser: Tingierung des Akts stattfinde, sicher scheint mir, daß einerseits, wie gesagt, ein nichttheoretischer Bestand intentionalen Aktcharakter hat (z. B. Wollen des Objekts, nicht Sehen + Spannung usw.), andrerseits, daß der emotionale Gesamtbestand eines solchen Aktes nicht als ganzer unerlebt ist wie der bloße Sehakt [1]) (bei dem übrigens ja auch körperliche Begleiterscheinungen wie Augenmuskelempfindungen im selben Sinne des Nichtobjektiviertseins »erlebt« sein können, der der reinen Idee nach jedoch unerlebt, un»gesehen« auch im Sinne des Erlebens ist). In dem »andrerseits« aber kommt die tatsächlich vorliegende Verwandtschaft der nichttheoretischen Akte zu den Gefühlszuständen zur Erscheinung.

Die Sichtbarmachung dieser Verwandtschaft schließt zugleich die Anerkennung der Gefühlszustände als einer dritten Erlebnisgruppe (neben Vorstellungs- und emotionalen Akten) ein, wogegen ein Widerspruch wohl nicht zu erwarten sein wird. Eine andere Frage ist, ob nicht die Gefühle in philosophischer Weise mit den anderen Beständen verbunden werden können (etwa: auf sich selbst gerichtete Intentionalität, wobei aber die letztere nicht gespalten wäre in Subjekt und Objekt [2]); das Erleben zeigt eine solche Verwandtschaft nicht, sondern zeigt schlechthin einheitliche Qualitäten der Gefühlszustände.

Hiernach ergeben sich nun drei Möglichkeiten, »Orte«, an denen irgendwelche Weltbestände zur Gegebenheit kommen können.

---

1) Ein objektgerichteter Trieb oder Instinkt gehört auch zu den Begehrungsakten, und wenn er als ganzer unbewußt sein kann, so würde bei der Bewußtwerdung auch sein ganzer emotionaler Bestand als auf die Ebene des gefühlsmäßigen Erlebens gehoben zu denken sein.

2) Zu diesem an Fichte anknüpfenden Gedanken s. die Schlußausführungen dieser Studie.

Inwiefern doch diese drei Gegebenheitsorte von der eben festgestellten Dreiheit der Erlebnisgruppen abweichen, wird besser nachher erörtert, wenn wir auch jene überschauen.

III.

Die beiden ersten Orte entsprechen der nach Möglichkeit reinen Scheidung von Subjekt und Objekt, der dritte dem einheitlichen, beide umspannenden Akt. Wir ordnen nach der Einfachheit und stellen, da sie für das bloße Subjekt am größten ist, diesen »Ort« voran:

1. kommen in den Gefühlszuständen Weltbestände zur Gegebenheit, die keinen Aktcharakter, d. h. nicht die intentionale Scheidung von Subjekt und Objekt enthalten, sondern einfach das Subjekt sind in der Form des Erlebens. Sobald eine objektivierende Betrachtung der Gefühle (»innere Wahrnehmung« im eigentlichen Sinn) eintritt, befindet man sich nicht mehr in diesem Bezirk des ungespaltenen Erlebens, sondern der intentionalen Gespaltenheit. Gegenüber aber den Akten, bei denen ja auch die Subjektseite nichtobjektiviertes Sein des Subjekts ist, stellen allein die Gefühlszustände selbstgenügsames Subjekterleben ohne Objektgehalt dar. In Wahrheit bedeuten sie aber überhaupt den einzigen rein einer Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses angehörigen Ort, keineswegs liegt ein parallel beschaffener Ort auf seiten des Objekts, wie gleich sichtbar werden wird [1]).

2. Ein Objekt kommt nicht zum Erleben ohne erlebendes Subjekt nach dem altbekannten, nicht erschütterten, erkenntnistheoretischen Grundsatz (der nicht, wie z. B. Schopenhauer annimmt, jedenfalls nicht ohne nähere Begründung, die Behauptung in sich schließt, das Objekt sei auch nicht ohne Subjekt). Dennoch ist der Idee des Sehens nach — dieses Prototyps alles Objekterfassens — bei diesem Akt das Objekt das Einzige, was dem Erleben gegeben ist (»das Auge sieht sich nicht selbst«; doch wir denken vielmehr an den geistigen Akt, die reine Idee des Erfassens von Objekten, einerlei welche körperliche Ver-

1) Wohl aber würde Husserl behaupten, daß der subjektive Ort noch eine andere Unterart von Gegebenheiten besitze (die sogar als grundlegendes Beispiel des Nichtgegenständlichen erscheint): die Empfindungen als noch nicht im Intentionsakt »zum Gegenstand konstituierte«. Auf diese schwierige Frage können wir nicht näher eingehen; jedenfalls gehören die Empfindungen in einem anderen (formalen) Sinn dem Subjekt an als dessen Gefühlszustände: Wenigstens im erkenntnistheoretischen Diesseits sind sie nur Reflex der Objekte, die material ihren Ort darstellen. Anders ausgedrückt: Die Empfindungen haben den Charakter der Objektgegegenheit, auch wenn sie formal mit Recht zunächst als subjekterlebt ins Auge gefaßt werden.

mittlung dabei nötig sei). So stellt das bloße Objekt den zweiten Ort für Gegebenheiten dar; mag in Wahrheit diese Objektseite nur unter dem Vorzeichen des Subjektakts einen Ort für Gegebenheiten darbieten, — jenes Vorzeichen, die Subjektseite, ist in solchem Erleben (rein gefaßt) nicht selbst gegeben.

Wollte jemand die Ausschaltung des Subjekts als eines mitgegegebenen, also die Reinheit dieses Ortes und die gleich deutlich werdende Scheidung von 3 bezweifeln, so werden wir nachher noch eine abstraktere Fassung darbieten, die die Dreiheit der Orte aufrechtzuerhalten gestattet selbst für die Annahme, der Sehakt sei doch irgendwie auch mitgegeben. Hier bemerke ich nur noch, daß die Abweichung des zweiten vom ersten Ort (abgesehen von dem Gegensatz von Subjekt und Objekt): nämlich die wirkliche Selbstgenügsamkeit der Gefühle, die »Vorzeichen«-Bedürftigkeit aber der Objekte, nichts Bedenkliches hat: Sind wir Subjekte und nicht Objekte, so können wir uns nicht ganz auslöschen, sondern nur unsere Aktivität und Erlebtheit ausschalten zugunsten gleichmäßigen bloßen Aufnahmeverhaltens gegenüber dem (gewissermaßen) aktiven und erlebten Sein der Objekte; nur dann könnte die Zweiheit von Subjekt und Objekt ganz und gar aufgehoben werden hinsichtlich des Objekts (wie es in dem Gefühl hinsichtlich des Subjekts geschieht), wenn wir die Objekte werden könnten.

3. Der dritte Ort aber wird nun dargeboten durch die Gruppe von Erlebnissen, bei denen weder das Subjekt noch das Objekt aus der Gegebenheit ausgeschaltet werden kann: durch die Akte im Verhältnis zueinander, z. B. von Begehren und Wollen im Verhältnis zum bloßen Vorstellen. Sicherlich liegt hier wie bei 1. das die verschiedenen Gegebenheiten des Ortes Charakterisierende auf der Seite des Subjekts: in der Verschiedenheit der Akte; z. B. kann ich die Realisierung eines zunächst bloß vorgestellten Dinges vorstellen oder wollen. Andrerseits aber kann diese Veränderung, der andere Gehalt, der diese zwei Gegebenheiten scheidet, nicht rein nach 1. ohne Beteiligung des Objekts, gedacht werden, sondern dieses gehört dazu, sozusagen als das Material, an dem allein die Akte zur Gegebenheit kommen können. Akte sind ja ihrem Begriff nach auf ein Objekt gerichtet, aber es ist zu betonen, daß es zur Charakterisierung dieses »Ortes« nicht ausreicht, sich das Objekt als sozusagen gleichgeartetes bei den verschiedenartigen Akten zu denken, wie etwa derselbe Gegenstand von verschiedenen Menschen in die Hand genommen werden kann, sondern daß — bei allem Beharren des Objektinhalts — das Objekt beim Wollen in anderer Weise in die Einheit des Wollensaktes hineingerissen

wird als beim bloßen Vorstellen nicht Objekt + Wollen, sondern gewolltes Objekt. Solche Einheit des Akts ist der dritte Ort, wo unter Einbeziehung von Subjekt und Objekt Gegebenheiten auftreten können.

Bemerken wir hier — da die großen Probleme von Akt und Intention hier nicht zu behandeln sind — wenigstens zweierlei in Anknüpfung an Ausgeführtes:

a) Der positiv erlebte Sondergehalt[1]) z. B. des Willensakts besitzt jene Verwandtschaft mit dem Erlebnischarakter der bloßen Gefühle (also mit 1); aber niemals läßt er sich als bloße Subjektgegebenheit (Ort 1) auffassen, zu der die Objektseite (Ort 2) als Plus hinzukäme.

b) Bildet die Verschiedenheit von Akten den Ort für eine dritte Gruppe von Gegebenheiten, so gehört dazu auch der Vorstellungs-(Seh-) Akt, als Akt betrachtet; er würde gerade dadurch charakterisiert sein, daß er ideell den unter a) wieder genannten emotionalen Gehalt nicht besitzt, daß dabei die Subjektseite überhaupt nicht eigentlich erlebt ist. Jedoch würde z. B. beim Uebergang von einem Akt des Wollens zum Vorstellungsakt vom selben objektiven Gehalt die Andersartigkeit des Vorstellungsakts zur Gegebenheit kommen, wenn auch nur als Negatives, als Fehlen jeder positiv erlebten emotionalen Gerichtetheit. Es kann kein Einwand gegen die Einreihung des Vorstellungsakts unter 3 sein, daß die Andersartigkeit des Vorstellungsakts als Aktes nur bei vergleichender Betrachtung zum Bewußtsein kommt; gilt das doch auch für die emotionalen Akte: gemäß der Unsichtbarkeit des eigentlichen Aktkerns bei allen Akten (das Subjekt niemals — nicht nur beim Sehen — auf sich selbst gerichtet!) ist der dritte Ort kein einfach und klar erlebter, wie es Gefühl einerseits, bloße Objekte andrerseits sind, sondern die Gegebenheiten dieses Ortes, die Akte in ihrer Verschiedenheit werden erst bei objektivierender Betrachtung als einheitliche Charaktere sichtbar, während sie vorher — unbeschadet der »erlebten« Subjekt- und intendierten Objektgehalte — als einheitliches Umfassen nur bestehen, wie das Sehen besteht.

Bei der Schwierigkeit der hier tangierten Probleme ist es aber recht angemessen, die Scheidung der drei Orte noch in allgemeinerer und zugleich einfacherer Weise vorzunehmen. Hierzu wollen wir bedenken, daß man »Ort für Gegebenheiten« auch so ausdrücken kann: wenn irgendwo an Stelle einer Qualität eine andere auftreten kann, so ist dieses »Irgendwo« ein Ort für Gegebenheiten der betreffenden Art; oder: zusammengehörige

1) Was ein solcher Akt mehr hat gegenüber dem bloßen »Aktstrahl«, wie er auch beim Vorstellen vorliegt.

(an derselben Stelle oder Stellengruppe) stattfindende Veränderungsmöglichkeiten bezeichnen einen Ort für das Auftreten von Gegebenheiten, die durch den betreffenden Ort ihrerseits zu Gruppen zusammengeschlossen werden. Dann kann man unsere drei Orte folgendermaßen charakterisieren:

Es besteht die Möglichkeit der Inhaltsänderung:

1. im bloßen Subjekt,
2. im bloßen Objekt, so, daß das notwendige Subjektverhalten nicht verändert wird,
3. im Subjektverhalten, soweit es mit dem Objekt eine Einheit bildet, so daß zwar keine Aenderung des speziellen Objektgehalts (nach 2), aber eine Aenderung des ganzen Aktcharakters vorliegt.

Der Vorzug dieser Formulierung liegt vor allem darin, daß es nicht mehr der absoluten Verschiedenheit des Sehens von den andern Aktarten bedarf, um Ort 2 und 3 zu scheiden (also vor allem des vollen Unerlebtsein des Sehens und nur des Sehens), daß überhaupt nicht notwendig nur diese eine Aktart des Sehens als »Vorzeichen« fungieren kann. Vielmehr könnte, formal gesehen, auch ein Begehrungsakt unter 2 gedacht werden, der einen verschiedenen Objektgehalt ohne Aenderung des Aktcharakters erhält (»ich begehre den Gegenstand A, dann den Gegenstand B«). Und doch wird andrerseits die besondere materiale Bezogenheit des Sehens auf den Ort 2 sichtbar:

Ist nach dem oben Gesagten klar zu unterscheiden: die Inhaltsänderung des Objekts ohne Aenderung der es umschließenden Akteinheit und die Veränderung dieser (in der das Objekt eine nur formale Veränderung der Art des Enthaltenseins miterfährt), dann wird deutlich: Gibt es ein solches Aktverhalten, das speziell auf die bloße Erfassung von inhaltlicher (bloßer) Objektänderung eingestellt ist, so ist dies das als Aktart gleichmäßige Verhalten, das der Neuausfüllung des Ortes 2 als bloßes »Vorzeichen« dient [1]). Gibt es sodann die weitere Möglichkeit, daß ein Aktverhalten sich sekundär so zugänglich gewordenen Objekte bedient und sie in der eigenen Aenderung formal mitverändert (aus dem gesehenen wird das begehrte Objekt), so gibt dies Verhalten den reinen

1) »Vorzeichen« bedeutet nach der jetzigen Formulierung durch die »Aenderung« der Ortsausfüllung: Trotz der Notwendigkeit des Akts seine Unverändertheit bei der einen Ort kennzeichnenden Inhaltsänderung, Unwesentlichkeit also des ersteren bei Herausstellung des letzteren. Gegenüber dem vorhin gemachten, formal möglichen Versuch, das Begehren als Akt zu 2 zu denken, hat das Sehen sein näheres Verhältnis zum Ort 2 nicht darin, daß es »Vorzeichen« ist, sondern daß es das Vorzeichen für die neu zu gebenden primären Aenderungen im Ort 2 ist.

Typ ab, bei dem die bloße Aenderung des Objekt inhalts nichts eigentlich Neues bedeutet. Das bloß erfassende (nur Objektinhalte erfassende) Aktverhalten hat insofern eine spezifische Beziehung zu 2, als auf diesen Ort, das bloße Objekt gesehen, nur das Neugeben der besonderen Ausfüllungen der verschiedenen Objektbeschaffenheiten charakteristisch ist, nicht eine sekundäre Verwendung verschiedener schon vorgefundener Objekte (Gegenstand A, dann B) durch aufeinanderfolgende Begehrungsakte. Zu bemerken ist hierbei aber noch, daß wir das Sehen, um allgemein genug zu sein, eben nur als Prototyp des Neuerfassens nehmen. Würde, wie Scheler meint, auch das »Erfühlen« neues Objektives erschließen, so würde es ebensogut Wesensbeziehung zum Ort 2 haben; logisch ist es jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen, daß es zwei Aktarten des Neuerfassens objektiver Gehalte geben könnte, die ihrerseits — und sehr abstrakt dann zugleich wieder formal die betr. Objekte (theoretische Objekte — Werte bei Scheler) — nach Ort 3 verschieden wären, verschiedene Ausfüllungen des Orts 3 darstellten.

Bevor wir die Werte auf ihre mögliche »Verteilung« auf diese drei Orte prüfen, bemerken wir nur noch, um das Verhältnis der zwei letzten Dreiteilungen (Nr. II und die jetzige Dreiteilung der Orte) zueinander nicht im unklaren zu lassen: Bei jenen drei Erlebnisgruppen, Vorstellungs-, emotionalen Akten und Gefühlszuständen wären alle Weltgegebenheiten unter den Gesichtspunkt des Subjekts, seines Erlebens, gebracht. Wir wissen aber nun, daß die beiden Aktarten als Aktarten zu einem subjektzentrierten Gegebenheitsort (neben dem reinen Subjektort der Gefühlszustände) zusammenzufassen sind, daß aber andrerseits die Abscheidung der Vorstellungsakte als eigentlichen Gehalt den hat, einen objektzentrierten, einen von der Handlung des Subjekts unabhängigen Ort, eben den des Objekts, von den beiden anderen Orten abzuscheiden. Mit genau dem (hier nicht näher zu untersuchenden) erkenntnistheoretischen Recht, mit dem wir eine selbständige Welt des Objekts annehmen, das doch nur — da wir Subjekte sind — im Subjektverhalten des Vorstellens zugänglich wird, haben wir für irgendwelche Gegebenheiten das Objekt als solches als einen selbständigen Ort zu setzen, der im zugehörigen Verhalten nur zugänglich wird, während dieses als solches eine Verhaltensart des Subjekts darstellt. Subjekt, Objekt und das Verhalten des Subjekts zum Objekt bzw. sein Arbeiten daran sind die drei Orte für Weltgegebenheiten, die an der Formulierung der unabhängigen »Aenderung« am sichersten und am wenigsten beschwert durch besondere erkenntnistheoretische Positionen scheidbar sind.

IV.

Damit sind die drei großen Möglichkeiten gekennzeichnet, auf die in verschiedenen Theorien irgendeine Weltgegebenheit »verteilt« werden kann. Und es ist an sich die Frage schon beantwortet, wo die Werte ihren Ort haben können. Jedoch haben wir uns einen vorläufigen Begriff von ihnen gemacht, und dieser könnte ja so sein, daß er nur den einen oder anderen dieser Orte gerade für diese Weltgegebenheit wirklich in Frage kommen ließe. Sagen wir nun gleich, daß alle drei Orte wirklich in Frage kommen, wenigstens historisch vertreten worden sind. Ich führe das aus zunächst für die einfachen, einheitlichen Orte des Subjekts und Objekts (1 und 2).

1. Wir gaben schon für Lust und Unlust zu, daß ihr Wert- bzw. Unwertcharakter nicht geleugnet werden kann, wenn man darunter den polaren Gehalt des Wertbegriffs versteht, nicht die Form der objektivierten Gegenständlichkeit. Diese Werte entsprechen natürlich dem Ort des bloß Subjektiven, des Erlebens, das als solches nicht auf ein Objekt gerichtet ist. (Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieser seinem Wesen nach subjektive Gehalt der Lust im Genießen die intentionale Richtung aufs Objekt erfahren kann. Vor den bloßen Vorstellungsakten sind ja die emotionalen Akte auf der Subjektseite durch die Aufnahme des »Erlebens«-Momentes gekennzeichnet S. 319).

Bemerken wir aber hier gleich etwas, das nachher gesondert erörtert werden muß: Wenn diese »immanenten«[1]) Werte Lust-Unlust den Gefühlsort einnehmen, so ist damit nicht gesagt, daß umgekehrt alle Gefühle im Sinne von Lust-Unlust Werte wären. Wundt hat ja neben der letzteren »Hauptrichtung« zwei andere: »Spannung — Lösung« und »Erregung — Beruhigung«, unterschieden, die ebenfalls eine andere als die Schwarz-Weiß-Polarität haben sollen. Es ist jedoch nicht gesagt, daß damit unsere Wertpolarität erreicht sein mußte. Wir stellen diese Frage aber jetzt zurück und fügen das hier Unentbehrliche hinzu: Es ist die verbreitetste Form von Werttheorien, nicht nur die immanenten Werte an diesem Ort zu suchen, für sie diesen Wertort anzuerkennen (was wohl niemand in anderer Form bestreiten wird, als daß er Lust und Unlust den Wertcharakter aberkennt), sondern die Werte überhaupt letzthin hier zu lokalisieren. Hierher gehören nämlich in Wahrheit alle Theorien, die zwar — dem Offensichtlichen Rechnung

1) So bezeichnen wir sie, um einen kurzen Ausdruck für die Eigenart dieser »im Subjekt bleibenden«, nicht gegenständlichen Werte zu haben.

tragend — anerkennen, daß im allgemeinen nicht die eigene Lust, sondern eine Gegenständlichkeit der erstrebte oder geschätzte Wert ist, die aber die hierin liegende polare Heraushebung dieser Gegenständlichkeit als »schön — häßlich« usw. doch nur als auf Begleitung durch Gefühlszustände oder auf Uebertragung, Einfühlung usw. beruhend auffassen. Der letzte polare Gehalt liegt für sie im Subjekt und zwar in seiner (Gefühls-) Zuständlichkeit der Lust-Unlust-»Hauptrichtung«. Es wäre eine historische Aufgabe, die verschiedenen Formen dieser Theorien unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Man kann sagen: Gegenüber der krassen Auffassung: Werthaftigkeit = Lust-Unlust tragen sie dem formalen Charakter der Werthaftigkeit als einer Gegenständlichkeit Rechnung, aber in bezug auf den Gehalt der Werthaftigkeit, den Ort der Polarität, nehmen sie dieselbe Stellung ein: das zuständliche Subjekterleben ist der Ort aller Werte.

2. Auf der andern Seite stehen nun die Theorien, die in der neuesten Zeit erst, wie in der Einleitung gesagt wurde, die Antithese in bezug auf die Wertorte voll haben hervortreten lassen, in der schärfsten Form die Behauptung Schelers, die Werte seien ursprüngliche objektive Gegebenheiten wie die Farben Rot und Blau [1]) [2]).

Ich habe diese wie andere Werttheorien nicht historisch darzustellen, sondern bemerke nur — was auch im systematischen Interesse liegt —, daß selbst hier noch eine mehr oder weniger krasse Form möglich ist: Sind die Werte wenigstens nur objektiv vorhanden unter Fundierung durch theoretische Gegebenheiten bzw. auch nur in notwendiger Verbindung mit ihnen (»schön« ist eine Landschaft, ein Gemälde von bestimmten Farben und Formen) oder sind sie ganz ohne jede derartige Verbindung denkbar (erst ohne Notwendigkeit einer Landschaft oder dgl. würde »schön« eine ebenso selbständige objektive Gegebenheit

1) Für den Farbenvergleich s. z. B. »Formalismus« S. 7, 10, 249 usw.

2) Im Anschluß an Scheler hat neuestens N. Hartmann in seiner »Ethik« eine ausführliche Darlegung dieses Objektivitätsstandpunktes gegeben: Gegenüber selbst der erkenntnistheoretischen Subjektivierung der Werte durch Kant (vgl. die Anm. 4 der folgenden Seite) wird S. 88 ff. Apriorität der Werte als mit gegenständlicher Gegebenheit vereinbar aufgewiesen (wie schon bei Scheler) und später (in dem Abschnitt »Vom Wesen der ethischen Werte«) die Werte als ideales Ansichseinsreich parallel dem mathematischen und logischen Reich dargelegt: Der »Gegenstand« der Werterkenntnis (die »echte Seinserkenntnis« ist) »ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbständig Seiendes, wie Raumverhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis«. Die notwendige Subjektbeziehung wird (126 f.) als gegenständliche »Relation in der Wertmaterie« gefaßt. Man wird zugeben müssen, daß diese Einbeziehung des Subjekts den »objektiven Ort« dieser Werttheorie nicht aufhebt.

sein »wie Rot und Blau«[1])! Wählen wir den Vergleich eines Farbflecks, von dem nur die Farbe, z. B. das gesehene Rot, und andrerseits die Größe (»ausgedehnt« im Vergleich etwa zu einem benachbarten Farbfleck) in Betracht kommen möge, so würde man die beiden Möglichkeiten sich durch die Frage verdeutlichen können, ob »schön« dem »rot« oder dem »groß« logisch mehr verwandt sei. Für beide Möglichkeiten aber — das ist hier entscheidend — ist die volle Objektivität der Werte behauptet. Ueber jene »formale« Seite des Wertbegriffs, daß wir ihn u. a. auf eine Gegenständlichkeit anwenden, den »Wert« am objektiv vor uns Stehenden erleben, hinaus ist in dieser Theorie behauptet, daß auch dem Gehalt nach der Ort der Werte, daß also auch ihre Polarität im Objektiven liege so gut wie die von Schwarz und Weiß, aber natürlich mit der vollen Eigenart nichttheoretischer Polarität [2]).

Da Lust und Unlust als solche nicht in derselben Weise ins Objekt verlegt werden können wie »schön-häßlich«, »gut-böse« usw., kann der Sinn einer solchen Theorie nicht der sein, für alle von uns genannten Wertgruppen den Ort des bloßen Objektiven zu behaupten. Eine solche Theorie kann dann entweder im Hinblick auf die Gegenständlichkeit der Werte den Zuständen Lust-Unlust den eignen Wertcharakter bestreiten und dann alle Werte für objektiv erklären [3]). Oder sie kann ruhig anerkennen, daß nur die Werte im vollen Sinne auch der Gegenständlichkeit, diese aber alle den Ort im Objektiven haben.

Hierher gehört, wie mir scheint, auch die Theorie Rickerts, die die Werte nicht als ein »Seiendes« parallel Rot und Blau auffaßt, aber als einen eigenen Seinsbereich, dessen Seinsform die des »Geltens« ist. Der objektive Charakter der Werte (der allenfalls erkenntnistheoretisch nur ein begrenzter ist [4]), vor allem die Gegensätzlichkeit zur

---

1) Doch kann man, glaube ich, trotz dahingehender Gedanken Scheler nicht zu einem Vertreter dieser Auffassung machen.

2) Bei Scheler (und N. Hartmann) werden diese Objektivitäten ja auch nicht theoretisch, sondern im »Erfühlen« erfaßt, wozu auch Lust-Unlust-Erfühlen gehört. Selbst der niederen Lust an Speisen z. B. soll aber der Wohlgeschmack als objektiver Wert entsprechen, der in der Lust nur zugänglich wird.

3) Scheler z. B. sagt: »Nach unserer Theorie . . . ist die Lust nie und nimmer ein Wert« (»Formalismus« S. 258).

4) Da unsere Untersuchung sich im »Diesseits« der Erkenntnistheorie bewegt, gehört jede Werttheorie zum objektiven Ort, die die subjektive Schaffung der Werte lediglich erkenntnistheoretisch faßt: Darin sind ja die Werte so objektiv vorgefunden für das empirische Subjekt wie z. B. die (nach Kant auch subjektiv geschaffenen) Kategorien oder die qualitativ verschiedenen Farben. Daß aber die neueste Objektivierung der

Reduktion auf Gefühlszustände ist damit ebenfalls aufs stärkste behauptet.

Stellen wir, um auch in bezug auf den dritten Ort die Möglichkeit der Ausfüllung durch Werte genau zu sehen, zuvor noch die Beziehung der beiden eben behandelten Werteinreihungen zu jener klarsten Formulierung der »Orte« (S. 323) her:

Lust und Unlust sind »Aenderungen« der Qualität, die rein im Zustand des Subjekts stattfinden können. Dabei sind dies (bzw. da Lust und Unlust nur »Hauptrichtungen« für eine Unmenge von abweichend nuancierten Gefühlen sind, die jeweiligen Lust- oder Unlustgefühle) nicht die einzigen Ausfüllungen des Ortes des reinen Subjekts, sondern dahin gehören würden auch, soweit es sie gibt, Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter [1]), so daß hier Werte und Nichtwerte denselben Ort: den reinen Subjektzustand, besitzen. Unterschieden sind Lust-Unlust-Gefühle von den anderen eben durch jene Polarität, die als Tendenz zum Nichtseinsollen am stärksten in der Unlust erscheint. Uebrigens ist die Form, in der diese Polarität erlebt wird: die bestimmte qualitative Zuständlichkeit von lusthaftem und unlusthaftem Sein, natürlich nicht ableitbar: gegenüber allen möglichen Formen der Werte ist dies das sich selbst Wert- oder Unwertsein des Subjekts als einfach erlebte Qualität.

Doch ist diese Scheidung von anderen Werten hier noch nicht die eigentliche Aufgabe. Daß Lust und Unlust aber auch hinsichtlich der Formulierung der Qualitäts»änderung« sich als zum Ort 1 gehörig erweisen, wird keinem Bedenken begegnen.

Wichtiger ist es, in bezug auf den zweiten Ort der Werte zu bemerken, daß grundlegend für die Schelersche Ortanweisung sein würde: Im Gesamtort des O b j e k t i v e n ist eine Ausfüllung entweder durch theoretische Beschaffenheiten oder durch Wertbeschaffenheiten möglich, und die obige Formulierung: Aenderung des Objektiven ohne Aenderung des Subjektverhaltens findet auch hinsichtlich der letzteren wenigstens insofern ihre Bestätigung, als auch die Werte nach Scheler in »kognitiver Funktion« erfaßt werden. Freilich wird die Sachlage bei Scheler ja komplizierter, da die kognitive Funktion sich je nach theoretischen oder

---

Werte auch über diese Position der Formung durch das erkenntnistheoretische Subjekt hinausgeht, dafür s. S. 326, Anm. 2.

1) Nach dem Beispiel der Wundtschen Psychologie »Spannung — Lösung«, »Erregung — Beruhigung«. Es bleibe dahingestellt, wie weit sie ohne Lust-Unlustcharakter vorkommen. Auch die besondere Art ihrer Polarität: deren (wohl näheres) Verhältnis zur Schwarz-Weiß-Polarität usw., können wir hier nicht erörtern. Die Idee solcher Gefühle ohne Lust-Unlustcharakter fungiert hier nur als eine Art von »Grenzbegriff«.

werthaften Objekten in zwei Aktverhaltungsweisen teilt: für die ersteren das gewöhnliche theoretische Verhalten (natürlich in seiner eigenen Vielfachheit), für die letzteren das »Erfühlen«. Wir haben diese Möglichkeit ja schon berücksichtigt (S. 324), daß, wie das Sehen selbst, als Akt betrachtet, zu 3 gehört, so auch für verschiedene Objektkreise verschieden charakterisierte Aktverhaltungsweisen denkbar sind. Warum trotzdem die Schelersche Werteinreihung zum Ort 2 gehört, wird gleich noch deutlicher werden. Hier möge nur bemerkt werden, daß (abgesehen von der Einheit der »kognitiven Funktion«) die Werte bei Scheler zweifellos eine besondere (»geänderte«) Ausfüllung des Objektortes darstellen. Schon das würde, selbst wenn zugleich die Aktart (nch 3) charakteristisch wäre, eine völlig andere Position darstellen als eine Theorie, die die Werte lediglich in den Ort 1 oder 3 einreiht. Das wird auch in bezug auf den letzteren Ort deutlich werden, wenn wir versuchen, auch ihn als ausfüllbar durch die Wertgegebenheiten zu denken.

3. Während wir es bei 1 und 2 entweder mit Herkömmlichem (Lust-Unlust als werthaften Zuständen) oder mit ausgebildeten Theorien (der Schelers vor allem) zu tun hatten, scheint mir der dritte mögliche Ort der Werte historisch noch nicht gleichberechtigt neben die beiden andern »Ort«-Möglichkeiten getreten zu sein[1]). Gerade er aber scheint mir in erster Linie in Frage zu kommen, und das ist nun zu zeigen, indem der Verfasser (wenn auch dem Charakter dieser Studie entsprechend provisorisch) hier seinen eigenen Standpunkt nimmt.

Doch soll mit dieser Verteidigung des 3. Ortes der Wertcharakter von Lust und Unlust nicht bestritten sein; d. h. diese Zustandswerte würden den Ort 1 einnehmen, und es wird zugleich sichtbar, daß nicht alle Werte denselben Ort einzunehmen brauchen. Doch erfüllen Lust und Unlust den »Wert«-Begriff, wie schon bemerkt wurde, insofern nicht vollkommen, als gebräuchlicherweise Gegenständlichkeiten als Werte bezeichnet werden (S. 314, 325).

Die von Husserl in den »Ideen« (besonders § 116) entwickelte Auffassung steht doch wohl der Schelerschen nahe, was hier nur durch den Hinweis auf die Parallele zu den »doxischen Modifikationen« für den Kenner der »Ideen« angedeutet werden kann. So sehr die gleich folgenden Ausführungen über die verschiedenen Akthaltungen an die Husserlsche Beschreibung der verschiedenen Aktcharaktere erinnern, ist doch hier zu betonen, daß unsre Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt mehr als seine »rein phänomenologische« Gegenüberstellung von Aktcharakter und intentionalem Gegenstand bedeutet, nämlich das reale Verhältnis des empirischen Subjekts und Objekts, wie wir die letzteren im »Diesseits« der Erkenntnistheorie vorfinden und Gegebenheiten als zum einen oder andern gehörig erkennen können.

Gegenüber den beiden Möglichkeiten, die Werte entweder als besondere Beschaffenheiten im Subjekt oder im Objekt zu nehmen, würde jene allgemeine Formulierung des »Ort«-Gedankens als dritte Möglichkeit die ergeben, daß die Werte Beschaffenheiten darstellen, die die einen Akte von anderen Akten scheiden, so daß man z. B. durch eine »Aenderung« des Vorstellungscharakters zu einer anderen Akthaltung gelangen kann, die den Wertcharakter trägt. Hier ist sofort daran zu erinnern, daß Akte Objekte intendieren, als eigentlich klar bewußten Gehalt besitzen, daß weiter die Objekte in die besondere Akthaltung hereingezogen werden und daß sich somit das Werthafte dieser Haltung in erster Linie an der Art des Objekt-Enthaltenseins darstellen würde, für den den Akt Ausführenden, nicht den darüber Reflektierenden. Dennoch würde die charakteristische »Aenderung« nicht im Inhalt des Objekts liegen, sondern dieses nur formal von seiten der Subjekthaltung in anderer Weise ergriffen sein (s. S. 321). Gegenüber der eben berührten Schelerschen Doppeleinreihung der Werte, bei denen zu dieser besonderen Objektart ein besonders theoretisches Verhalten gehören soll, würde der 3. Ort der Werte dadurch charakterisiert sein, daß die »Aenderung« im Objekt fehlt bzw. in der bloß formalen, vom Subjekt ausgehenden Art des intentionalen Enthaltenseins vorliegt. Sieht man auf das Neugeben der Werte, das immer entscheidend ist für den Gegebenheitsort, so würde ihr Neues, das Werthafte, falls sie zum 3. Ort gehören, nicht als neuer Inhalt des Objektiven auftauchen, sondern als neuartiger Akt. Was aber dessen Subjektseite angeht, so erinnern wir uns daran, daß die Akte außer dem Vorstellen positive, gefühlsverwandte Erlebnisbestandteile auf seiten des Subjekts besitzen können, wobei wir nicht entschieden haben, ob diese alle das Objekt intendieren oder z. T. nur seine Intention begleiten (S. 319).

So viel ich sehe, gibt es hier nun wieder drei Möglichkeiten — diese apriorische Betrachtung möglicher Orte soll sich ja nicht von vornherein auf einen bestimmten festlegen —: da die theoretischen Akte ausscheiden, die im Vergleich zu andersgearteten Akten eben die Charakterisierung haben, bloß vorhandene Objekte zu erfassen, und eine Spaltung in ihnen auf eine Spaltung im Objekt führt (wie bei Scheler), könnte es entweder besondere Wertakte von völlig selbständigem Charakter geben [1]) oder die Wertakte könnten ihren Polari-

1) Hier, wo diese Möglichkeit in Sicht kommt, füge ich folgende wichtige Bemerkung ein: Die in dieser Arbeit versuchte Nebeneinandereinstellung möglicher Orte, die auf dem Subjekt-Objek-Verhältnis basiert, kreuzt sich mit einer anderen Nebeneinanderstellung

tätscharakter wiederum entweder polaren Gefühls- oder polaren Begehrungsakten verdanken. Bei allen drei Möglichkeiten, besonders aber bei den beiden letztgenannten, kommt überdies ein bestimmtes Funktionieren der theoretischen Seite als mitkonstituierend in Frage, jedoch nicht als wesenhaft, da es nicht polar ist.

Es ist nun nach dem alten Grundsatz der möglichsten Sparsamkeit mit Erklärungsprinzipien bzw. Grundbeständen geboten, zunächst den Versuch der Rückführung des Wertcharakteristischen auf die beiden anderen nichttheoretischen Aktformen zu machen. Dabei muß man sich methodologisch sagen, daß die »ökonomische« Formulierung dieses methodischen Prinzips eigentlich nicht die wesentliche Sachlage trifft: gelingt es, ein zu Analysierendes auf bekannte Erklärungsprinzipien zurückzuführen, so sieht man deren Gehalt die zu erklärende Stelle tatsächlich ausfüllen; gelingt das nicht, so muß die Frage der Zurückführbarkeit entweder fallen gelassen werden oder man sieht einen neuen selbständig neben jene Prinzipien tretenden Gehalt. Die Anrufung des

---

von zwei Möglichkeiten, die man in noch abstrakterem Sinne ebenfalls als »Orte« bezeichnen könnte: entweder können Werte inhaltlich auf andere Gegebenheiten zurückführbar sein, indem z. B. — der einfachste schematische Fall — »Wert« die Bezeichnung eines aus mehreren anderen bestimmten Gegebenheiten zusammengesetzten Einheitlichem sein könnte. Oder dies Wort kann eine selbständige Gegebenheit bezeichnen. Diese beiden Möglichkeiten kreuzen sich mit unseren Orten folgendermaßen:

1. Was das Objektive angeht, so könnte »Wert« die Bezeichnung eines auch sonst bekannten objektiven Seins, z. B. einer bestimmten Proportion in der Kunst (etwa des goldenen Schnitts) sein, wobei hier rein das objektive, zahlenmäßige Verhältnis gemeint wäre, das — unter bestimmten ebenfalls objektiven Verhältnissen — nach einer solchen Auffassung als »schön« bezeichnet würde. Oder — und dies ist natürlich der eigentliche Sinn der Objektivitätstheorien der Werte — da die vorhin genannte Auffassung zu offenkundig den Tatsachen nicht gerecht wird — Werte sind besondersartige, auf andere objektive Gegebenheiten nicht zurückführbare objektive Gegebenheiten. Für die Orte 2 und 3 wären parallel Werte entweder auf andere Gefühle bzw. Akte inhaltlich zurückführbare oder nicht zurückführbare Gegebenheiten des betr. Ortes. Das Nähere führe ich nicht aus, ich bemerke nur noch für die eigene, auf den folgenden Seiten vorgeschlagene Heranziehung des Ortes 3: Was im Gegensatz zu 1 eine Zurückführung auf andere Gegebenheiten des dritten Ortes, nämlich auf Gefühls- und Willensakte, logisch möglich macht, ist die Tatsache, daß ein Akt Subjekt- und Objektseite enthält und daß im Hinblick aufs intentionale Objekt dasjenige als »Wert« sinnreich neu auftreten kann, was bei Reflexion aufs Subjekt sich als Akt, z. B. als Willenserlebnis, darstellt; als Folge ergibt sich die Möglichkeit für die weiter unten berücksichtigte wichtige Besonderheit des Gegebenseins von Werten gegenüber eigentlich willkürlicher Gestaltung. Nimmt man — die andere aus der Begriffskreuzung resultierende Möglichkeit! — die Konstitution der Werte durch besondere Wertakte an, die selbständig neben Gefühls- und Willensakten stehen würden, so ist einerseits zur Aufrechterhaltung des Ortes 3 zu betonen, daß ein solches Aktverhalten

ökonomischen Gedankens hat also nur den Sinn, den möglicherweise einfachsten Weg als zuerst zu gehenden zu empfehlen, in keiner Weise aber hat es selbständige logische Bedeutung. Sein logischer Kerngehalt führt vielmehr — auf unser Problem angewandt — einfach auf die Frage: Ist der Gehalt des Werthaften hinreichend beschreibbar durch den Gehalt sog. emotionaler Akte (sei es der fühlenden oder wollenden oder beider) oder enthält jenes einen neuen Gehalt darüber hinaus (oder muß drittens die Frage offengelassen werden, weil der Gehalt des Werthaften nicht zu genügender Sichtbarkeit gebracht werden kann)?

Mir scheinen nun beide emotionale Aktarten in der Tat als Kern der Gegebenheit »Wert« in Betracht zu kommen, neben denen es eines eigenen werthaften Aktverhaltens nicht bedarf oder vielmehr: neben denen ein solches ebensowenig sichtbar ist wie ein besonderer Objektinhalt als Wertkern (Ort 2). Die Gesamtidee (für beide emotionalen Aktarten), die ich hier als dritten möglichen Ort der Werte hervorheben möchte, wäre aber diese: als Werte werden solche Objekte bezeichnet, die durch ein fühlendes oder wollendes Verhalten polarer Natur über die theoretische »Ebene der Gleichgültigkeit« herausgehoben, aus ihr herausgerissen werden, die durch ein nichttheoretisches Verhalten gegenüber dem bloß theoretisch erfaßten Objekte akzentuiert werden.

Im Grunde genommen ist damit dieselbe Art der Objektbehandlung gemeint, wie wenn ich bewußt wollend eine bestimmte (vorgestellte) Gestaltung als zu realisierend aus den anderen Gestaltungsmöglichkeiten herauswähle, sie allein will. Diese Gesamt-»Aenderung« des Aktes, die formal auch die des intendierten Objekts einschließt und sogar an ihm sich vollzieht (der Wille hat das begehrte Objekt vor Augen, nicht sich selbst) scheint mir als Prototyp auch für die Werte in Frage zu kommen (»Wert« wäre dann eben als Wertverhalten aufzufassen)[1]; jedoch

des Subjekts wertschaffend sein müßte, ins Objektive ändernd eingreifen müßte (andernfalls ist man beim Ort 1); andrerseits aber ist zu sagen, daß in einem anderen Sinne bei dieser Annahme die Werte als »objektiv« zu bezeichnen wären: nämlich als sonst nicht vorkommende Gegebenheiten des Weltbestands, als trotz des Subjektortes in einem ähnlichen Sinne objektiv, wie auch Gefühle eine besondere objektive Gegebenheit darstellen. Was die entgegengesetzte, weiter unten vertretene Möglichkeit der Reduktion aufs Gefühls- und Willensakte angeht, so ist auch für sie folgende wichtige Bestimmung zu entnehmen: Was formal die Werte (gerade auch das Vorgefundensein am Objektort) von den eigentlich willkürlichen Gestaltungen scheidet, ist natürlich in dem jetzt bewußt gemachten Sinn auch eine objektive, auf andere nicht zurückführbare Gegebenheit. Werte sind nicht = (z. B.) einem Willensentschluß.

1) Unter den Werttheoretikern der Gegenwart tritt die Beziehung des Willens zum Wert z. B. bei Münsterberg (in bestimmter metaphysischer Wendung) sehr scharf hervor.

liegen offenbar gegenüber einem solchen bewußten Herausheben eines Objekts im wählenden Wollen beim »Werten« Besonderheiten vor, deren Nennung erst über die Verwendbarkeit dieser Grundhaltung auch für die Werterklärung entscheiden kann.

Als wiederum noch einheitliche Besonderheit des Wertverhaltens gegenüber dem bewußten Willensverhalten ist zunächst diese zu nennen: Die Heraushebung der positiv oder negativ gewerteten Objekte geschieht nicht als bewußtes Wollen oder Nichtwollen einer Sogestaltung des Objekts, sondern scheint vom Objekt aufgedrängt zu sein. Wenn ich z. B. eine Landschaft als schön erlebe, so will ich nicht durch einen bewußten Willensentschluß, daß sie so sei, wie sie ist, sondern, möge die in der positiven Wertung liegende Hervorhebung dieser Gestaltung schließlich aufs Subjekt zurückgehen (was näher zu untersuchen sein wird), das Objekt kommt so wenig wie beim Vorstellen als ein irgendwie willentlich zu Gestaltendes zum Bewußtsein, es leitet vielmehr selbst das bejahende Herausgreifen des betrachtenden Subjekts. Wenn man etwas paradox formulieren will: Das bejahende oder verneinende Herausgreifen bestimmter Objekte aus dem theoretischen bloßen Dasein scheint vom herausgegriffenen Objekt auszugehen, etwas wie dessen Beschaffenheit auszudrücken. Diese zweifellose Unwillkürlichkeit des Wertverhaltens werden wir im Auge zu behalten haben bei der Näheranalyse nach fühlendem und wollendem Verhalten, speziell im Hinblick auf das letztere.

Ich suche nun faßbar zu machen, daß beide emotionalen Aktarten als Wertkern in Frage kommen, zunächst für das Fühlen, das man, sofern es intentional Objekte enthält, zur Unterscheidung »Erfühlen« nennen mag, wobei dies nicht die Behauptung des »Er«schließens einer neuen Objektivität (wie bei Scheler) bedeuten soll; diese Mißverständlichkeit ist natürlich ein Bedenken gegen diesen, jedoch zur kurzen Bezeichnung des intentionalen Fühlens schwer entbehrlichen Terminus.

1. Zwei Betrachtungsmöglichkeiten des Fühlens wollen wir jetzt nicht ins Auge fassen: Einmal das rein aufs Subjekt beschränkte Fühlen, das Ablaufen seiner Zustände, — ein Ablaufen, das zu seiner Leistung logisch keines Aeußeren, eines Objekts, bedarf: als »selbstgenügsam« können Gefühle erlebt werden, und es ist darüber hinaus ein Ich denkbar, das verschieden qualifizierte, spontan aus ihm selbst entstehende Gefühlszustände durchlebt. Die zweite Betrachtung der Gefühle, die wir hier ausschließen wollen, ist die, im Hinblick auf unsere faktische Welt, in

der das Subjekt von der umgebenden Objektwelt abhängig ist, die Gefühle (z. B. das Schmerzgefühl) auf ihren kausalen Zusammenhang mit den Objekten hin zu untersuchen, der ja vorliegen kann, selbst wenn das Objekt als Ursache nicht erlebt wird; im besonderen treffen wir keine Entscheidung darüber, ob es faktisch überhaupt irgendein Fühlen gibt, das nicht in diesem Sinne eine Reaktion auf Objektives (zu dem auch der Leib gehören würde), ob es ein rein spontanes Sichfühlen des Ichs gebe. Unsere Betrachtung soll hier (wie immer in dieser Studie) beschreibend, nicht Kausalzusammenhänge suchend, sein, und zwar faßt sie hier eben nicht mehr die erlebten objektlosen Gefühle (Ort 1) ins Auge, sondern dasjenige Fühlen, das Objekte intendiert, z. B. im Genießen eines Kunstwerks. In der Tat scheint mir ein wichtiger Ort der Werte gefunden zu sein, wenn es solches Verhalten gibt: a) ein Fühlen, das nicht im Subjekt verweilt, sondern das betreffende Objekt enthält, es durch sein Fühlen aus den nur »gesehenen« Objekten herausgreift, es vor ihnen akzentuiert; b) ein Fühlen, das das jeweilige Objekt polar akzentuiert. Da wir es jetzt mit der Polarität des Fühlens, nicht des Wollens zu tun haben, beschreiben wir diese hier so, daß wir sagen: Diese erfühlende Akzentuierung erfolgt polar, wenn sie die Lust-Unlust-Polarität, diese grundlegende Gefühlsgestalt der Polarität, enthält, nur hingewandt (als Genießen und Verabscheuen) auf die betr. Objekte.

Für beide Punkte füge ich wenige Bemerkungen hinzu: a) Schon bei der Uebersicht der Erlebnisgruppen (Nr. II) wurde als Standpunkt dieser Arbeit festgestellt: intentionales Enthaltensein von Objekten auch in Fühlensakten, nicht nur in Vorstellungsakten, doch ohne Behauptung der vollen Gleichberechtigung (insbesondere hinsichtlich der Objekt-Zulänglichmachung), besonders ohne Entscheidung der »Fundierungsfrage«. Eine ins einzelne gehende Begründung müßte die ganze Problematik der Intention aufrollen, was wir hier so wenig wie dort beabsichtigen. Soweit die Beweisführung nicht voll durchgeführt ist, muß das intentionale Erfühlen selbst nur als »möglicher« Ort gelten. Doch möchte ich hier wenigstens eine inhaltliche Bemerkung hinzufügen, die den guten Sinn intentionalen Fühlens deutlich machen soll und hierhergestellt wird, weil sie speziell das wertende Erfühlen beleuchten kann. Faßt man gegenüber dem bloßen Inbeziehungstehen des Subjekts zum Objekt im theoretischen Verhalten die Gefühlszuständlichkeit als das eigene tiefere Sein des Subjekts, so ist nicht nur die Annahme unbegründet, das Subjekt müßte sich auf jene äußere Berührung beschränken, sondern

ein tieferes Anteilnehmen [1]) des Subjekts an bestimmten Objekten ist durchaus zu erwarten.

b) Enthält diese Anteilnahme im selben Sinne wie Lust und Unlust (sogar als dieselbe unableitbare Erlebnisqualität) die Polarität, die wir nur als Seinsollens- oder Nichtseinsollenstendenz zuständlicher Art beschreiben können, so findet ein positives oder negatives Werten des betr. Objekts statt. Beim Genießen sehen wir keinen anderen polaren Kerngehalt als dieses anteilnehmende Aktverhalten, das sozusagen nach außen aufs Objekt gekehrte Lust und Unlust ist.

Gerade die letztere Beziehung zeigt, daß dies genießende oder verabscheuende Erleben als qualitativ so mannigfach differenziert zu denken ist wie Lust und Unlust selbst, die nur die »Hauptrichtung« von mannigfach nuancierten Gefühlen zusammenfassen. Wenn ich z. B. das muntere Murmeln eines Waldbächleins genieße, so ist die positive Stellungnahme dieser ästhetischen Wertung sicher anders nuanciert als die gleichsinnige, nämlich positive, Stellungnahme beim Genuß der erhabenen Meeresfläche. Hier ist jedoch als wichtig hinzuzufügen: Das so verschieden nuancierte Genußerleben kann seine besondere Nuance zwei Gefühlsfunktionen verdanken (bzw. mitverdanken), die hier nicht eigentlich als »Kern« des Wertens gemeint sind, deren Beachtung aber für die Gesamtkonstitution des Wertverhaltens sehr wesentlich ist. Erstens kommt die nicht-polare Dimension des Fühlens in Frage, soweit es eine solche gibt (das wollten wir nicht entscheiden; es ist aber nicht von vornherein auszuschließen, daß z. B. »erregende« Anteilnahme an einem Objekt in bezug auf Lust oder Unlust neutral sein und doch, wie Wundt meint, eine tiefere »gefühls«artige Zuständlichkeit ausdrücken kann). Zweitens kann es, wie auch schon bemerkt wurde, lediglich »begleitende« Gefühle (sowohl polare wie nichtpolare der logischen Möglichkeit nach) geben, die wie die nichtpolaren Gefühlsintentionen mit den eigentlich für den Wert kernhaften Gefühlsintentionen zu einer Erlebniseinheit verschmelzen.

Nach dem folgenden einfachen Schema der Gefühlserlebnisse [2]):

polar		nichtpolar	
1. Intentionen	2. Gefühlszustände	3. Intentionen	4. Gefühlszustände

1) Wie das »Erfühlen« so ist auch das »Teilhaben« (z. B. N. Hartmann »Ethik« S. 10) auch für eine Objektivitätstheorie anwendbar zu Bezeichnung des Erreichens bzw. eben der Anteilnahme an objektiven Werten gegenüber der bloß theoretischen Erfassung und Kenntnis.

2) Das man auch nach »Intentionen« und »Gefühlszuständen« als Oberbegriffen ordnen kann, so daß eine vollständige Begriffskreuzung vorliegt!

würde nur die Gruppe 1 das kernhafte Wertverhalten bezeichnen, zur vollen Beschreibung des jeweiligen Gesamtwerterlebnisses aber eine Untersuchung auch der drei andern Gruppen mit notwendig sein. Eine Frage, die hier sich aufdrängt, aber später nach Einführung auch des wertkonstituierenden Willensverhaltens in den Schlußbemerkungen berührt werden soll, ist diese: Zerfällt nicht trotz jener Nuancierungsfülle von Lust und Unlust, genauer: von deren intentionaler Objektzukehrung, alles Wertverhalten in zwei und nur zwei Verhaltungsweisen: die positive und negative? Hier sei nur bemerkt, daß jedenfalls virtuell auch die »Hauptrichtung« der Gefühlszustände Lust-Unlust diese Frage stellt (hierauf beruht es, daß vielfach die Neigung besteht, überhaupt nur zwei Grundgefühle, den angenehmen und unangenehmen Zustand, eben Lust oder Unlust, anzunehmen).

2. Wenn wir hier versuchen, auch Verhaltungsweisen der Willensseite: Begehren, Wollen, sogar einfaches Handeln als wertkonstituierend aufzuweisen, so läßt sich dafür als Leitgedanke anführen: Wertcharakter tragen nicht nur vorhandene, fertige Dinge, sondern auch begehrte Dinge. Hebt nicht das Streben des Hungrigen nach Speise, das Sehnen des Liebenden nach der Geliebten usw. das betr. Objekt in polarer Weise aus der Ebene der gleichgültigen Gegenstände heraus, in einer Weise, die wir eben durch die Charakterisierung des Objekts als »wertvoll« bezeichnen? Ganz abstrakt betrachtet, würde sogar schon der sog. Instinkt, das (vielleicht) ganz bewußtlose Hinarbeiten auf eine Objektverwirklichung, die letztere zum Wert machen. Schwieriger ist es, auch das Handeln als solches hier in die richtige Beleuchtung zu stellen; man könnte ja sagen, jede Handlung sei als nicht bloß theoretisches Verhalten ein Akzentuieren des am Handeln beteiligten Objekts (z. B. meiner Hand, eines Gegenstandes), das Nichthandeln aber stelle die andere Seite der Polarität dar. Offenbar ist jedoch damit kein Werten gegeben: Wenn ich meine Hand bewege, so stellt diese Bewegung keinen Wert dar, ebensowenig ist das beim Gehen zufällig von seiner Stelle bewegte Steinchen ein Unwert u. dgl. Wohl aber wäre letzteres ein Unwert, wenn es mein Schreiten behinderte und deswegen beiseite geschleudert würde. Allgemein gesprochen ist aber deswegen das bloße Handeln kein Wertakzentuieren, weil dabei nicht eine Aktivität sich positiv oder negativ zu einem Sosein verhält, sondern, je strenger der Begriff des bloßen Handelns (ohne Zielsetzung, z. B. als bloße gesehene Handbewegung) gefaßt wird, um so mehr nur ein Einheitliches vorliegt, nicht die Gespaltenheit des intentionalen Verhaltens. Zum Akzentuieren gehört ein Etwas, das heraus-

gehoben wird, andernfalls müßte das Akzentuieren selbst für sich allein aus demselben Grunde schon ein Wert sein (als Handeln nämlich), wenn Handeln überhaupt schon Wertverhalten wäre. Wohl aber — und deswegen nannten wir schon das Handeln als hierher gehörig — ist das Handeln dann wertkonstituierend, wenn es auf seine Willenstendenz hin betrachtet wird, wenn es nicht als eigentliche Bewegung, sondern als Bejahung eines Soseins oder Bemühung um ein Sosein aufgefaßt wird. In diesem Sinne macht — sehr abstrakt gesprochen — das Ergreifen der Nahrung diese zum Wertgegenstand und ist ein Wertverhalten.

Doch es kommt hier nicht einmal so sehr darauf an, Sicherheit darüber zu gewinnen, was alles zur jetzigen Art von Wertung gehöre, als darauf, diese Art als eine besondere zu erkennen und von den vorigen Arten zu unterscheiden. Da ist also einheitlich zu sagen — und die vorhin gemachten Ausführungen sollen nur einen Eindruck davon geben, wie weit dieser Umkreis ist —: wenn das Subjekt eine bestimmte Gestaltung will oder nicht will (»Wollen« als zusammenfassender Ausdruck für die ganze Begehrensseite!), so erhält diese Gestaltung dadurch Wertcharakter. Es sind hier aber zwei wichtige Näherbestimmungen nötig, und zwar zur Abgrenzung a) von der vorigen Gruppe, b) vom bewußten Wollen, das wenigstens gemeinhin nicht als Werten bezeichnet wird.

a) Wiederum sind zwei Gesichtspunkte für die Scheidung von der vorigen Gruppe maßgebend:

α. Ein irgendwie noch nicht voll realisiertes Sosein wird bejaht oder verneint, nicht theoretisch als realisiert oder nicht realisiert festgestellt, sondern gewollt, z. B. beim Streben nach Speise. Doch zeigt erst die Gegenüberstellung die beiden Wertgruppen klar: Bei vollem Gegenwärtigsein, wie es die vorige Gruppe kennzeichnet (z. B. beim Genießen eines Kunstwerks, Verzehren einer wohlschmeckenden Speise), nehme ich bejahend teil an der gegenwärtigen Sobeschaffenheit des Objekts; ich fühle sie als angenehm oder unangenehm (d. h. meine Lust oder Unlust ergreift die volle vorhandene Sobeschaffenheit). Im jetzigen Falle dagegen bejahe ich eine Sobeschaffenheit, die noch nicht voll gegenwärtig ist, und zwar so, daß mein Bejahungsakt das noch nicht Wirkliche herbeizuführen sucht. Abstrakt gesprochen, findet (im positiven Falle) ein solches Teilnehmen am Nichtseienden statt, das auf das Wirklichwerden dieses Seins hindrängt. Oder heißt »Werten« auch im zweiten Fall, das als verwirklicht Vorgestellte gefühlsmäßig bejahen? Daß dies möglich ist, soll nicht bestritten werden, jedoch scheint mir auch das Sehnen, Streben usw., worin gerade das zum Teil fehlende

Gegenwärtigsein liegt, die erstrebte Gegenständlichkeit zum Wert zu stempeln (unter der gleich zu erörternden Voraussetzung b). Letzthin scheint mir ein »möglicher Ort« auch hier vorzuliegen, weil und insoweit das nichttheoretische Verhalten der Willensseite von dem der Gefühlsseite verschieden ist und eine abweichende polare, intentionale Akzentuierung zuläßt: Die anteilnehmende Gerichtetheit aufs noch nicht Seiende, aber Seinsollende ist eine besondere in sich vielfach differenzierte Grundhaltung. Nicht nur das bejahende oder verneinende Fühlen, sondern auch das bejahende oder verneinende Machen von seiten des Subjekts akzentuiert die Objekte in polarer Weise.

Man könnte aber versuchen, in noch philosophischerer, noch mehr vom einfachen Erleben abliegender Weise die Verschiedenheit beider Verhaltungsweisen zu begründen: durch Zurückgehen auf die beiden Grundhaltungen des Subjekts zum Objektiven, die darin bestehen, daß das Subjekt entweder ein Objekt nur vorfindet (»sieht«) ohne «Aenderung« seinerseits oder daß es ins Objektive aktiv eingreift. Die erstere Haltung würde ja aber hier nicht unmittelbar, als theoretisches Verhalten, in Frage kommen können. Sollte aber nicht der Gedanke des »tieferen« (nicht bloß theoretischen) Anteilnehmens sich für die beiden Grundhaltungen so differenzieren, daß die Anteilnahme am Vorgefundenen eben dessen »Er«fühlen wäre, während die andere Grundhaltung selbst nicht theoretisch ist, selbst eo ipso ein Anteilnehmen, ein Hineingreifen des Subjekts ins Objekt darstellt (das freilich gegenüber dem eigentlichen Wollen unter b noch eine wichtige Besonderung erfahren muß)? Natürlich würde als Kern der Wertens nur das polare Anteilnehmen in Betracht kommen, aber wir hätten es eben als differenziert zu denken (ist das nicht a priori notwendig?), je nachdem, ob es sich um Teilnahme am Seienden oder am Seinsollenden handelt (wobei das Seinsollen selbst diese Art von Teilnahme, nur von seiten des Objekts gesehen, ausdrückt).

β. Ein zweiter Gesichtspunkt — eng mit dem ersten zusammengehörig — veranlaßt ebenfalls dazu, auch, die Willensseite als wertkonstituierend anzunehmen. Läßt sich nicht auch Werten ohne Lust-Unlust-Gefühl, d. h. ohne Genießen oder Verabscheuen, denken? Man denke etwa an die nüchtern-kalte Wertung des Moralisten (deren nähere Analyse übrigens sehr viel voraussetzen würde) oder an die einfache Wertung eines Objekts als Mittel zum Zweck. Wir möchten nach jeder Richtung die möglichen Dimensionen der Werterstreckung kennzeichnen und dazu gehört auch die Möglichkeit des Wertens ohne Genuß und Abscheu,

ein Beurteilungsverhalten, für das, da es nicht theoretisch sein soll, nur die Willensseite bleibt.

Natürlich behaupten wir nicht die faktische Ungetrenntheit beider Gruppen; z. B. werden sicher häufig Vorgenuß und Streben nach einer geschätzten Speise oder beide Verhaltungsweisen im Sehnen nach einer geliebten Person eng verbunden auftreten. Selbst die Frage kann nicht ohne eigene Untersuchung verneint werden, ob es nicht einheitliche Verhaltungsweisen gebe, die in voller Verschmelzung beides enthalten. Eine solche Frage legt vor allem die (erotische) Liebe vor. Doch sollte es einen zwischen beiden Polen des Fühlens und Wollens liegenden Akt geben, so ist zu bedenken, daß überall die Herausstellung von Gegensätzen nicht weniger wichtig ist, wenn es sich zeigt, daß es Zwischenglieder (z. B. die kontinuierlichen Zwischennuancen zwischen zwei Grundfarben) gibt.

b) Wie aber kann jener schon als grundlegend hervorgehobenen Besonderheit des Wertverhaltens Rechnung getragen werden, die die unwillkürliche Gegebenheit einer Wertbeschaffenheit betrifft und gerade der jetzigen Wertkonstituierung durch die Willensseite entgegenzustehen scheint? Hier ist zunächst ein Gedanke auszuschalten, der implizite durch die ganze bisherige Betrachtung ausgeschlossen wurde, hier aber, wo wir eine Annäherung an eine faktische Beschaffenheit des Wertens untersuchen, sich leicht verwirrend erheben könnte: Als »Werten« im gewöhnlichen Sinne wäre es doch wohl nur zu bezeichnen, wenn jemand einen Gegenstand entweder abstrakt als »wertvoll« bzw. »wertlos« oder konkreter als »schön« bzw. »häßlich«, »gut« bzw. »schlecht« bezeichnet? Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Beurteilungsakte hier nie als solche gemeint sind, sondern der zugrunde liegende Akt, der dem Objekt dasjenige Aussehen verleiht (wir deuten es als »Akzentuierung«), das jenes Urteil zum Ausdruck bringt. Unzweifelhaft ist die Werthaftigkeit eine Gegebenheit, die wie andere Gegebenheiten erst da sein muß, damit man sie in Urteile fassen kann. Was wir hier behaupten, ist aber eben dies, daß solche Werthaftigkeit auch von Akten wie dem Sehnen den Gegenständen verliehen wird. Fälschlich würde man demgegenüber darauf hinweisen, daß auch der ersehnte Gegenstand als »gut«, »angenehm« usw. nur bezeichnet wird, wenn man ihn sich als gegenwärtigen (ohne die Modifikation des Aktes: Begehren eines nicht Vorhandenen) vorstellt. Dies bedeutet nichts für die Art und Weise, wie der beurteilten Gegenständlichkeit der Wertcharakter jeweilig verliehen wird.

Um es noch einmal parallel dem Theoretischen auszudrücken: Wenn

hier das primäre Gegebenwerden (z. B. »gesehener« Farben) und die Urteilsfassung des Gegebenen zu unterscheiden sind, so gilt selbstverständlich für eine Urteilsfassung auf dem Wertgebiet ebenfalls, daß sie eine primäre Gegebenheit vorfinden muß (die Werthaftigkeit), aber das ist nun hier die Frage, ob der passive unwillkürliche Charakter der primären Gegebenheiten (z. B. »schön« als vorgefundene Gegenstandsbeschaffenheit) hinreichend zu seinem Recht komme, wenn diese Gegebenheit, wie wir hier behaupten, auf wertkonstituierenden Akten des Subjekts beruht, keine Eigenschaft des Objekts darstellt.

Wir müssen hier überlegen, was das Gegenteil, was Willkürlichkeit einer Setzung bedeutet. Diese liegt in zwei Fällen vor: entweder macht jemand mit Bewußtheit seines Willensentschlusses ein bis dahin nur theoretisch vorhandenes Objekt zum Gegenstand des Entschlusses (z. B. wenn ich ein vor mir stehendes gleichgültiges Objekt, um meinen Willen und seine Kraft zu zeigen, ergreife und heranziehe), oder es findet eine Wahl zwischen zwei möglichen Gegenständen statt, der bewußte Willensentschluß entscheidet zwischen zwei möglichen Objektinhalten. Suchen wir beide Fälle und demgegenüber unseren Fall der Wertkonstitution tiefer zu verstehen! Wie jeder Akt, so richtet sich auch der Willensakt aufs Objekt und zwar auf ein daran (im Objektiven) zu Realisierendes; soll diese Realmachung als eine willkürliche Zufügung eines Nichtvorhandenen durchs Subjekt zum Bewußtsein kommen, so muß entweder das Subjekt direkt auf seine Aktivität reflektieren, sie objektivieren (ich mache bewußt einen Willensakt) oder die Tatsache, daß das Objektive das subjektive Verhalten nicht mehr leitet, muß darin zum Erleben kommen, daß nicht zugleich vollziehbare Realisierungsmöglichkeiten eine Entscheidung im Subjekterleben, eine Wahl, fordern. Nicht aber — darauf kommt es an — liegt schon darin für das Erleben des betreffenden Subjekts eine willkürliche Setzung von seiner Seite, daß das Objekt des Wollens einen Gehalt des Nichtseins enthält. Faktisch »will« freilich das Subjekt diese fehlende Realität geben, aber dieser Akt ist für es selbst analog dem Vorstellen eine bestimmte (hier eben die wollende) Art und Weise, in der das Objekt in seiner Intention enthalten ist, enthält weder eine Blickrückwendung auf die Aktivität des Subjekts noch in bezug auf das Objekt (wie beim Wählen) den Gehalt des Objektversagens.

Es wird hier übrigens nützlich sein, daran zu erinnern, daß »Wollen« in dieser Untersuchung nur als gemeinsame Bezeichnung der Begehrungsseite gebraucht wurde. Hier, wo es auf den Gegensatz zum wählenden

und seiner Willkür bewußten Wollen ankommt, ist es besser, sich das Begehren oder Ersehnen einer Gegenständlichkeit als Beispiel vor Augen zu halten; um ein näheres Beispiel zu geben, enthält also das Streben eines Hungrigen nach Speise (das in seine Nähe Führenwollen, Realmachenwollen des bloß Vorgestellten) nichts von einer willkürlichen Aktivität, sondern die Speise ist in dieser Akzentuierung analog gegeben wie im bloßen, gleichgültigen Vorstellungsakt. Ein anderes Beispiel bietet etwa das Sehnen nach einer geliebten Person, das nichts von willkürlichem Selbstmachen enthält. Bei beiden Beispielen kann das Begehren sogar den Charakter unerträglichen Zwanges annehmen [1]).

Worauf es hier ankommt, ist also kurz dies: Zur eigentlich willkürlichen Setzung gehört irgendwie ein Bewußtsein um die Tatsache der Willkür. Andernfalls bleibt das Objekt Intentionsgegenstand, der sich dem Begehren und als begehrter ebenso aufdrängt wie dem Vorstellen als vorgestellter. Oder pointiert: Die Akzentuierung des Objekts kann erfolgen ohne Bewußtsein von der Akzentuierung. Nur im letzteren Falle — und das ist die gesuchte Besonderung der allgemeinen Willensakzentuierung zur Wertakzentuierung von der Willensseite her — liegt ein Werten vor, zu dem in der Tat die Unwillkürlichkeit, das nicht bewußt, absichtlich Machen, gehört.

Erst in zweiter Linie nenne ich einen Gesichtspunkt, der zur Begründung der Unwillkürlichkeit, Vorgefundenheit einer Willenswertung sich stärker aufdrängen mag, der aber doch der eben dargelegten formalen Möglichkeit des wollenden, doch nicht als willkürlich bewußten Aktes bedarf: Es ist kein Zufall, wenn ein solcher Akt bestimmte Gegenstände akzentuiert, sondern darin prägen sich (wenigstens für die niederen »vitalen« Werte gilt das) die »Bedürfnisse« des betr. Subjekts aus. Man könnte von einer objektiv vorhandenen Parallele zwischen der Beschaffenheit eines begehrten Objekts und des begehrenden Subjekts reden (z. B. ein bestimmter Organismus braucht in der Speise bestimmte chemische Verbindungen). Faktisch ist nun dies Subjekt, sein »Selbsterhaltungstrieb« und sein Wollen der dazu gehörigen Mittel, eine Setzung seiner selbst, dennoch ist hier ersichtlich, daß von dem allen zu wissen nichts nötig ist, daß sich die ganze objektiv zugrunde liegende »Parallele« z. B. dem Tier einfach als ein Begehren bestimmter Nahrungsmittel darstellt.

1) Natürlich sprechen wir in dieser Darlegung der Unwillkürlichkeit des zur Willensseite Gehörigen von dem, was in krasser Form: als Zwang des Begehrens, jedem geläufig ist. Daß dies Aufgedrängtwerden ein Problem bildet, wird aber erst der philosophischen Betrachtung deutlich, die das Begehren allgemein als Setzung des Subjekts erkennt.

Kurz könnte man sagen: Willensakzentuierung des objektiv Notwendigen liegt hier vor, und darin liegen die beiden Merkmale der hier gemeinten Wertkonstitution von der Willensseite: 1. nicht: bewußt willkürliches positives oder negatives Herausheben eines Objekts (z. B. Sichverschaffen bzw. Abwehr), 2. auch nicht: Zufälligkeit dieser Heraushebung, die sich nur über ihre Zufälligkeit nicht im klaren wäre, sondern faktisch Herausheben des in objektiver (nicht: erkannter) Beziehung zu diesem Subjekt stehenden Objekts [1]).

Daß dieser zweite Gesichtspunkt hier nur ergänzend (wenn auch von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis des Wertens überhaupt) ist, geht auch daraus hervor, daß einerseits selbst bewußtes Wählen ja nicht grundlos zu sein braucht, sondern im Hinblick auf die »Parallele« erfolgen kann, und daß andrerseits eine solche »Parallele« die Grundlage bilden mag auch für die »erfühlende« Anteilnahme an einer Gegenständlichkeit im Sinne des Genießens oder Verabscheuens. Bemerken wir hier, die Ausführungen über das Fühlen ergänzend, noch, daß der Gedanke, die Werte seien unwillkürlich, vorgefunden, für die Wertkonstitution durchs Fühlen nicht im selben Sinne wie für das Wollen eine Schwierigkeit, einen scheinbaren Einwand bedeutet: Wenn auch das »Erfühlen« als Subjektakt gedacht wurde, so ist es doch hier nicht so, daß das Subjekt ein im Objekt nicht Vorhandenes zu realisieren sucht, faktisch tatsächlich ins Objekt eingreift, sondern daß das Subjekt das Vorgefundene, Soseiende läßt, wie es ist, und sich nur nicht mit der theoretischen Betrachtung begnügt, sondern mit seinem tieferen Sein Anteil nimmt. Wenn dieses Anteilnehmen, soweit es tendenzlos [2]) zu denken

1) Man sieht hier, weswegen der »Instinkt« zweckmäßigerweise mit herangezogen wurde, daß er sogar das Verhältnis besonders klar zeigt. Sein Begehren und sein Objekt bewußt gemacht, ergibt die gemeinte Struktur des Wertens, bei dem Begehren und Begehrungsobjekt erlebt werden, nicht wie beim Instinkt vollkommen oder zum Teil unbewußt bleiben. Der Instinkt konstituiert Werte »von der Willensseite«, jedoch gehört Bewußtsein, nicht Bewußtlosigkeit zu den üblichen Bestandstücken des Wertbegriffs. In ähnlicher Weise würde auch — um das andere Extrem zu nehmen — das bewußte Willkürsetzen einer Gegenständlichkeit abstrakt als »Wert« zu bezeichnen sein, zum üblichen Begriff des letzteren gehört aber auch das Merkmal der Unwillkürlichkeit. Beide Merkmale: Bewußtheit und Unwillkürlichkeit, suchten wir so zu vereinigen, daß das Bewußtsein kein Bewußtsein der Willkürlichkeit der Setzung zu sein braucht (der Setzungsakt als solcher ist, wie jeder Akt, nicht objektiviert).

2) Die Verknüpfung beider Verhaltungsweisen untersuchen wir hier nicht (z. B. Verabscheuen verbunden mit der Tendenz zur Beseitigung des Verabscheuten). In abstrakter Weise kommen wir gleich noch auf die Einheit beider Arten von Wertkonstitution, auf die Einheit der Werte überhaupt, zurück.

ist, als eine Art von Luxus betrachtet werden kann gegenüber dem biologisch Zweckmäßigen [1]), so ist damit nicht gesagt, daß nicht selbst hier eine objektive »Parallele« den Grund der positiven oder negativen Anteilnahme abgäbe (z. B. Genießen eines Kunstwerks aus einer gewissen Subjektbeschaffenheit, dem auf objektiven Tatbeständen beruhenden »Bedürfnis« einer Epoche heraus). Wenn also dieser Gesichtspunkt der objektiven Begründetheit des Wertes für beide Arten von Wertkonstitutionen gilt, so ist doch, wie gesagt, die Ausschließung des bewußt willkürlichen Setzens eine Einwandmöglichkeit nur für die Willensseite, weil das Erfühlen das vorgefundene Objekt nicht verändert, sondern in seinem vorgefundenen, gegenwärtigen Sosein akzentuiert.

Uebrigens ist hier der Ort, zu bemerken, daß auch das »wollende Werten« sich wie das Erfühlen auf fertig, gegenwärtig Seiendes richten kann: wenn nämlich das Sollseinselement nur darin besteht, zu einem Seienden so Stellung zu nehmen, als ob es noch einmal zu machen wäre, z. B. beim Stellungnehmen zu einem Handeln [2]).

Hier wird erst die ganze Möglichkeit sichtbar, von der Willensseite ausgehend doch zur Wertung eines Seienden zu kommen: das Zukunftselement des Willens (um einen kurzen Ausdruck zu wählen) ist seinerseits nur noch ein vorgestelltes, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Seienden hiermit wird Anlaß zur Wertung. Während das Zum-Teil-Nichtsein beim Sehnen usw. im Objekt enthalten ist (z. B. die begehrte Speise als eine bloß vorgestellte, nicht gegenwärtige) ist jetzt das Objekt ein ganz gegenwärtiges; aus dem realen ist ein nur ideales Sollsein geworden, das auch von dem Wertenden in einem idealen Willensakt bejaht wird (er will jetzt nicht dies ja schon Fertige ausführen, sondern er würde gegebenenfalls so handeln wollen).

V.

Dieser dritte mögliche Ort der Werte mußte hier als zu wenig beachtet näher dargelegt werden, und, wie gesagt, konnte das Sinnvolle dieses

1) In diesem wäre noch zu unterscheiden z. B. das Erfühlen einer Gefahr und die darin virtuell enthaltene Abwehrhandlung einerseits, das wirklich ohne solche Handlung vor sich gehende Fühlen andrerseits. Das letztere ist vor allem (vielleicht nur) im Kunstgenießen verwirklicht; nur von diesem zweiten Falle gilt die Bezeichnung »Luxus«.

2) Vermutlich gehört das moralische Werten: Bejahen oder Verneinen des vorgefundenen Handelns, zum »Werten von der Willensseite«, weil der ethisch Wertende (bzw. die Gemeinschaft) prinzipiell, nicht nur im vorgefundenen Falle des ausgeführten Handelns, ein gleichartiges Handeln will oder nicht will. Doch dies setzt schon eine bestimmte Auffassung dieses Einzelwertes voraus.

Ortes nur so aufgewiesen werden, daß der Verfasser seinen Standpunkt darin nahm. Er verhehlt nicht, daß er auch wirklich diesem Standpunkt zuneigt (unter der gleich zu vollziehenden Berücksichtigung des ersten Ortes), aber er weiß andrerseits, wieviel Ergänzungen durch systematische Einzeluntersuchungen und durch Widerlegung historisch aufgetretener, abweichender Standpunkte zur vollen Sicherstellung seiner Position fehlen. Abgesehen aber von diesem Sinn des nicht Endgültigen hat der Begriff der »möglichen Orte« einen dauernden systematischen Sinn: Die Werte nicht als einen zusammenhanglosen Weltbestand zu nehmen, sondern deduktiv ihre Stelle durch Ausschließung der nicht zutreffenden Stellen zu bestimmen, wäre philosophisch ideal, und hierzu gehört als erstes die Aufweisung der »möglichen« Stellen, als zweites aber würde eben die Ausschließung der faktisch nicht in Betracht kommenden nötig sein: der Schritt von den »möglichen« zu dem oder den »wirklichen« Orten. Während Ausschließung, Abgrenzung im einzelnen, zur genügenden Kennzeichnung der möglichen Wertorte schon unvermeidlich ist (so: Ausschließung der bewußten, willkürlichen Setzung und Ausschließung des nicht polaren Fühlens), bildet die Ausschließung des einen oder andern Ortes selbst nicht mehr die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit. Die Bemerkungen, die ich noch hinzufügen will, liegen schon jenseits dieser Zielsetzung, doch bleiben sie selbst in gewissem Sinne im Rahmen der »Möglichkeit«: Sie weisen nämlich die Möglichkeit auf, den ersten und dritten Ort unter einem einheitlichen Gedanken zusammenzufassen, der dann freilich zugleich den zweiten Ort ausschließt.

Ich meine hier einen Gedanken, der schon den Ausgangspunkt bildet, nämlich den der »nicht gleichgültigen Polarität«. Freilich war dieser Gedanke dort nur als vages Leitmotiv für die Auffindung von Werten gegeben; und wenn er uns diente, an zwei Stellen, im Lust-Unlust-Zustand und in erfühlenden bzw. begehrenden Akten Werte zu finden, so kann nunmehr der Versuch gemacht werden, durch schärfere Begriffsbestimmung des Leitgedankens Vereinheitlichung dieser beiden Wertgruppen bzw. Orte für Werte zu erreichen.

Diese Bestimmung kann, wie mir scheint, nur darin gefunden werden, daß alle nichtgleichgültige Polarität ein Element des Sollseins bzw. Nichtsollseins (anders ausgedrückt), eine bejahende bzw. verneinende Stellungnahme, als jenen Kern enthält, der aus bloßem Subjekt- oder Objektsein, auch sogar aus einem gleichgültigen Gegensatz wie dem von Schwarz und Weiß (der doch auch nur bloßes Objektsein ist) nichtgleichgültigen Gegensatz macht.

Die eigentliche Schwierigkeit für diese einheitliche Bestimmung, die ganz klar »Nichtgleichgültigkeit« mit »bejahender oder verneinender Stellungnahme« gleichsetzt, liegt, wie leicht zu sehen ist, in der Tatsache, daß wir glaubten, Lust und Unlust, diese Zustände, als Werte anerkennen zu müssen (denen freilich für gewöhnlich die Objektivitätsform, nicht aber der werthafte Kern der nichtgleichgültigen Polarität fehlt). Offenbar ist die Deutung der nichtgleichgültigen Polarität als Stellungnehmen ihrem Wesen nach dem Akt verhalten und nicht dem Subjektzustand angemessen, und sie läßt sich dementsprechend leicht für das erfühlende (genießende und verabscheuende) wie wollende Werten durchführen (wobei wir freilich die Frage noch beiseite lassen, wie es mit der qualitativen Mannigfaltigkeit des Genießens usw. steht). Wenn wir beide Wertakte so unterscheiden, daß der erstere polares Anteilnehmen am Seienden, der zweite am Nichtseienden (d. h. dessen Wollen oder Nichtwollen) darstellt, so läßt sich auch für den ersteren leicht der Willensgehalt (auf den jedes Sollen schließlich zurückweist) aufzeigen: Das Genießen will den Gegenstand so, wie er ist, er entspricht dem für das betreffende Gebiet (z. B. Kunst) geltenden Sollsein, und man nähert sich hier auch von seiten des Erfühlens gewissermaßen der gemeinsamen Mitte, zu der wir auch von der Willensseite, von der Stellungnahme zum noch nicht Realen, herausgelangten: dem nur idealen Sollsein, das man auch durch den Gedanken ausdrücken könnte: wäre dies (z. B. ein Kunstwerk) noch einmal zu machen, so würde ich es wieder so wollen, bzw. dies (häßliche) Kunstwerk hätte so nicht gemacht werden sollen.

Aber wie steht es demgegenüber mit dem eigentlich schwierigen Fall der Wertzustände, die jedenfalls für das Erleben keinen stellungnehmenden Akt enthalten? Sie sind nur durch philosophische Erwägungen zu jener Einheitsdeutung in Beziehung zu setzen, die den Akt des Stellungnehmens als Kern enthält, und die Frage ist eben, ob sie eine solche Beziehung tatsächlich, wenn auch nicht deren einfachem Erleben sichtbar, enthalten.

Erwägen wir zunächst, daß die Form der geschlossenen Einheit im Gegensatz zur intentionalen Gespaltenheit beim Subjekt und nur bei ihm nicht notwendig den Gehalt des Stellungnehmens (wenn auch die klare Form des Gegenüberstehens) ausschließt. Das Auszeichnende des Subjekts liegt hier darin, daß es nicht nur zu etwas objektiv von außen Dargebotenem Stellung nehmen kann, sondern — wie zu allem in seinem Kreise Befindlichen — auch zu sich selbst, sogar (fiktiv) zum Akt, in dem es Stellung zu einem Objektiven nimmt. Und während

weiterhin das Objektive als für sich Abgeschlossenes, Einheitliches zu denken die bekannten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten macht (über die wir hier nicht zu entscheiden haben), gibt es zweifellos für das Bewußtsein einheitliches, eben das Zustandserleben. Wir wissen aber endlich nicht, wie weit das Subjekt aus intentionalem Erleben einheitliches Erleben formen kann und wir können — damit schließt sich die Kette dieser formalen Betrachtungen — die Möglichkeit nicht ausschließen, daß das Subjekt Stellungnahmen zu sich selbst in der Form der Einheitserlebnisse: als Lust- und Unlustzustände, vornehmen kann [1]).

Nach Anerkennung dieser formalen Möglichkeit ist dann die eigentlich entscheidende Frage, ob Lust und Unlust, bei denen wir hier ebenfalls noch von qualitativen Nuancierungen absehen, wirklich ein solches Stellungnehmen für den reflektierenden Blick erkennen lassen. Mir scheint nun, daß die Betrachtung der Unlust einen solchen Gehalt sicher enthält. Das ist kein einfaches Sein des Subjekts, wie wir es uns für die Gefühlsseite z. B. als bloße Erregung dachten, oder wie es für die Aktseite eben der Akt als solcher darstellt, es ist kein Sein, dessen Beharren für das Subjekt gleichgültig wäre, sondern in diesem Erlebnis selbst liegt die Tendenz der Beendigung, es liegt darin jene Verschiedenheit vom bloßen Sein, die nur als Stellungnahme des Subjekts zu diesem seinem Zustand zu beschreiben ist und wobei die Aufhebung der intentionalen Gespaltenheit eben die Einheitlichkeit des Unlustzustandes, die vorhin beschriebene formale Abweichung vom gewöhnlichen Stellungnehmen, darstellt.

Weniger sichtbar ist, wie mir scheint, das Stellungnehmen bei den Lustzuständen. Dennoch wird die Vergleichung einer z. B. bloßen Gefühls»erregung« (die natürlich dann streng ohne Lust- oder Unlustbeimischung zu denken ist) und eines Lustzustandes auch erkennen lassen, daß der letztere sein Plus in einem (zuständlichen) Stellungnehmen des Subjekts zu seinem jetzigen Zustand hat. Die Tendenz, in diesem Zustand zu beharren, ist hier nicht so stark wie die Tendenz zur Beendigung bei der Unlust, vielleicht ist sie als auf die Zukunft ge-

1) Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß die (polar) »erfühlende« Stellungnahme zu Objekten selbst — soweit sie eben Lust und Unlust enthält — auf einer solchen Stellungnahme des (etwa von Objekten affizierten) Subjekts zu sich selbst beruht. Dann würde das Auszeichnende, das die Einreihung von Genießen und Verabscheuen in die jetzige Betrachtung so viel leichter macht, nur darin bestehen, daß bei Stellungnahme zu anderen Objekten (nicht zum Subjekt selbst als »Gegenstand« der Stellungnahme) auch die klare Form des Stellungnehmens: die intentionale Gespaltenheit, sichtbar bleibt.

richtet gar nicht vorhanden, weil das Subjekt eben sich dem jetzt bejahten Sein hingibt, aber gerade dieser Charakter des nicht bloßen Zustands-Soseins, der Charakter des jetzt begrüßten, gewollten Soseins scheidet doch die Lust von gleichgültigen Gefühlszuständen. Wo aber solche Erlebnisse, die Beharren der Lust oder Erstreben der Lust wirklich wollen, auftreten, sind sie der explizit gewordene Ausdruck dieses in der Lust selbst erlebten positiven Stellungnahme-Charakters.

Wir finden also als eigentlichen Gehalt a l l e r Werte das Stellungnehmen des Subjekts und zwar entweder als bloß erlebtes (nicht intentional gespaltenes) Stellungnehmen zu dem eigenen Sein oder als Stellungnehmen zu Objekten, die nicht zum eigenen Sein gehören, und zwar entweder zu deren Wirklichsein oder zu ihrem Wirklichwerden, und wir lassen unentschieden, wieweit ein solches Verhalten zu den Objekten in Wahrheit fundiert sei im Stellungnehmen des Subjekts zu sich selbst (s. die vorige Anmerkung).

Wenn so der erste und dritte Ort durch den Gedanken der nichtgleichgültigen Polarität als des Stellungnehmens (von der Seite des Subjekts gesehen) oder des Sollseins bzw. Nichtsollseins (von der Seite des Objekts gesehen) zu einer Einheit zusammengefaßt werden, so scheint andrerseits die Ausschließung des zweiten Ortes sich für diese Auffassung von selbst zu verstehen (doch vgl. die Anm. unten): Wie sollte das b l o ß e objektive Sein ein Stellungnehmen in sich enthalten können? Ich glaube, daß eigentlich dies der Gedanke ist, der manchen Kritikern z. B. die Schelersche Lehre von der Objektivität der Werte als geradezu absurd erscheinen läßt: Enthalten die Werte wirklich als Kern ein Sollsein, so können sie sich im b l o ß e n Sein, wie es das O b j e k t darstellt, nicht finden [1]).

1) Interessant ist der umgekehrte Schluß Rickerts: Weil dies Sollsein (»Gelten«) in den Werten steckt, müssen sie »unwirklich« sein (System I S. 116). Seine Lösung besteht darin, für die Werte, die er doch nur als objektiv auffassen zu können glaubt, ein besonderes objektives Reich des »Unwirklichen«, das nicht »ist«, sondern »gilt«, zu behaupten. Eine weitere Verständlichmachung — das gilt auch für Scheler — ist dann nicht mehr möglich, sondern — auf meine Formel gebracht — nur die Behauptung, die Tatsachen erzwängen eben die Annahme, es gebe einen Bezirk des objektiven Seins, der doch Sollsein enthält. Ich glaube, daß sozusagen die Verlegung des Sollseins an seinen uns allein verständlichen Ort: den W i l l e n des Subjekts, wenn man damit (wie ich glaube) auskommt, schon methodisch bei weitem vorzuziehen ist. — Es ist durchaus konsequent und für die neueste Objektivitätstheorie der Werte kennzeichnend, daß N. Hartmann die »Seinsweise« der Werte selbst für »irrational« erklärt, für »besser zugänglich« dagegen das Seinsollen (Ethik S. 195). Für ihn liegt (ähnlich wie bei Rickert) die Lösung unserer Schwierigkeit darin, daß die ersteren »ideales« Sein haben, hingegen das Seinsollen die Beziehung

Dies also wäre der »mögliche« einheitliche Ort der Werte im Sinne dieser Schlußbemerkungen: Ihr Gehalt an Sollsein weist auf den Willen oder das Stellungnehmen willensmäßiger Art (auch Instinkt!) des Subjekts zurück. Um so stärker ist hier aber zu betonen, daß das Stellungnehmen ein intentionales Verhalten ist und daß sich so der andere Charakter der Werte erklärt (die Versuchung, den Ort 2 in Anspruch zu nehmen, wie es Scheler und andere tun, liegt hier): ihr Vorgefundensein, aber was die gewöhnlich so genannten Werte (im Gegensatz zu den Gefühlszuständen) angeht, erklärt durch »Akzentuieren«, durch willentliches, aber nicht bewußt willkürliches Hervorheben von Objekten in bejahender oder verneinender Art. Werte mit allseitig ausgeprägten Kennzeichen (d. h. die Werte von Ort 3) würden vom Objekt aufgedrängte und an ihm erlebte Setzungen des Willens sein.

Eine Bemerkung aber, eine Hindeutung nur, sei zum Schluß hinzugefügt, um nach einer wichtigen Seite hin diese Auffassung noch näher zu kennzeichnen. Dem letzten Verhalten nach würde es nur zwei qualitativ abweichende Wertungen geben, die bejahende und verneinende Stellungnahme, die so gewiß keine Nuancierungen zuläßt, wie mein Wollen oder Nichtwollen, diese positive oder negative Beziehung zum Gegenstand, nicht nuanciert zu denken ist. Damit ist aber gar nicht gesagt, daß dieser letzte Kern nun immer gleichmäßig und gesondert erlebt wäre. Er ist, wie besonders die Untersuchung der Gefühlszustände zeigte, nur abstrakt herauszustellen, und zwar aufsteigend von der deutlichen Sichtbarkeit bei willenskonstituierten Werten bis zu den Zuständen, wo das Sollsein gar nicht eigentlich erlebt ist. Lust und Unlust sind nur »Hauptrichtungen«, nur der letzte philosophische Kern in qualitativ jeweilig besonderen Einheitserlebnissen, und dasselbe gilt für die parallelen intentionalen Verhaltungsweisen des Genießens und Verabscheuens; hierbei erinnern wir uns daran, daß die Existenz nur erfühlender Verhaltungsweisen (ohne die Wertpolarität) für möglich erklärt wurde und (wie nichtintentionale und nichtpolare Gefühlszustände) mit zur konkreten Konstitution eines besonderen Wertgebietes und -Objektes beitragen mögen (vgl. S. 335 f.). Dies zu untersuchen unter Berücksichtigung des besonderen Objektgebiets und des Gedankens der jeweiligen »Parallele« (S. 341), würde die Aufgabe der speziellen Wertlehre sein.

---

zum Realen herstellen soll, also in der Spaltung des Seins in zwei grundverschiedene Arten. Eine letzte systematische Durchdenkung dieser Probleme geht über den Rahmen dieser »Orts«untersuchung hinaus.

FICHTES KONKRETE ETHIK IM LICHTE DES MODERNEN TRANSCENDENTALISMUS[1].

VON

NIKOLAI LOSSKIJ (PETERSBURG, z. Z. PRAG).

Die konkrete Ethik ist eine brennende Aufgabe des philosophischen Schaffens, die von einer Lösung noch weit entfernt ist. Diese Tatsache allein würde bereits dem Buch von Georg Gurwitsch, das der Lehre J. G. Fichtes, des Begründers der auf eine konkrete Ethik gerichteten Philosophie, gewidmet ist, außerordentlichen Wert verleihen. Berücksichtigt man aber noch, daß Gurwitsch wie kaum ein Fichte-Forscher sonst dessen Werke einer überaus gründlichen Durcharbeitung unterzogen hat, daß er ferner die gesamte Fichte-Literatur sowie den deutschen nachkantischen metaphysischen Idealismus bis in die Einzelheiten hinein beherrscht; weiß man endlich die auf Grund dieses vielseitigen Wissens durchgeführten scharfsinnigen Analysen der Fichteschen Gedanken voll zu würdigen, — so wird man nicht umhin können, dies Buch unter die hervorragendsten Werke gleicher Forschungsrichtung einzureihen.

Gurwitsch unterscheidet in der philosophischen Entwicklung Fichtes, und zwar insbesondere in der Entwicklung der Idee der Sittlichkeit in dessen System drei Stufen: 1. den panlogistischen Moralismus, 2. den irrationalistisch-romantischen Moralismus, 3. den reinen sittlichen Spiritualismus. Trotz der tiefen Unterschiede sind diese drei Phasen vom einheitlichen Geiste des Transzendentalismus durchdrungen.

Das Wesen der Transzendentalphilosophie wird von Gurwitsch in folgender Weise gekennzeichnet. Transzendental ist die Auffassung, die die Erkenntnis als unendliche Aufgabe begreift, und zwar als unendliche

---

1) Zu dem Buche von Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen, 1924 bei J. C. B. Mohr (Siebeck).

darum, weil der systemhafte Logos nach jeder Richtung hin in die ihm fremde heterogene Sphäre des Irrationalen eingebettet ist, welche Sphäre er niemals völlig durchdringen kann. Die Unendlichkeit des Erkenntnisprozesses weist über seine eigenen Grenzen hinaus, weist auf die Sphäre hin, die ihn selbst erst begründet, eben auf die Sphäre des »übergegenständlichen Logos«, der »theoretischen Vernunft an sich« oder des »reinen logischen Seins«. Diese Sphäre des Logos in seinem »an sich« stellt ein Gebiet dar, das »von den Erzeugnissen der Erkenntnis abgeschieden« ist — ein »schlechthin Ontologisches, Transobjektives«, »über die Korrelation von Subjekt und Objekt Erhobenes und von ihr Unabhängiges«. Und diesem transobjektiven systemhaften Logos steht das ihm durchaus fremde Prinzip des Irrationalen gegenüber. Die beiden Prinzipien — der Logos und das Irrationale — können nur begriffen werden als die zwei Disjunktionsglieder eines noch höheren Prinzips, nämlich des überdisjunktiven Absoluten. Von diesem aber kann nichts ausgesagt werden, es sei denn eben dies, daß es prädikatlos ist; das bedeutet also, daß nur eine »negative Theologie des Absoluten« möglich ist. (S. 4—7.)

»Das Pathos der Unendlichkeit«, das der Transzendentalphilosophie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie eigen ist, bleibt für sie auch auf ethischem Gebiete bestehen: sie betrachtet die sittliche Aufgabe als eine unendliche. Sie faßt die Sphäre der sittlichen Reinheit als eine alogisch-irrationale, die dem Logos gegenüber völlig heterogen ist. Diese Sphäre ist autonom, nicht in dem Sinne, daß in ihr Selbstgesetzgebung herrschte — im Alogischen gibt es keine Gesetze —, sondern nur in dem, daß sie selbstständig ist. Und gerade weil die sittliche positive Unendlichkeit weder systematisch noch gesetzmäßig ist, ist überhaupt eine konkrete, auf die einzelne Tat anwendbare Ethik möglich. Der eidetische Ort für eine solche selbständige und transzendentale Ethik kann allein durch die Transzendentalphilosophie aufgewiesen werden, die den im Irrationalen eingebetteten Logos für nicht allmächtig und nicht allumfassend erklärt: wäre er allumfassend, so könnte es kein selbständiges alogisches Reich der sittlichen Reinheit geben. Der »hiatus irrationalis« umgreift von überall her die Sphäre des Logos: so steht diesem das alogische Gebiet des Ethos, das Reich des Geistes gegenüber (S. 65 f., 70).

Diese selbständigen Sphären liegen beide jenseits der Korrelation von Subjekt und Objekt. Der Logos, als übergegenständliches, transobjektives reines Sein, ist über die Erkenntniskorrelation von Subjekt und Objekt erhaben. Der Geist seinerseits steht jenseits der sittlichen Korrelation

von Subjekt und Objekt: er ist die »überichliche«, transsubjektive reine schöpferische Aktivität (S. 137).

Dies sind nach Gurwitsch die wesentlichen Züge der konsequent entwickelten Transzendentalphilosophie, in der das Transzendentale als solches das vermittelnde Glied zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, zwischen dem Idealismus und dem Realismus darstellt, weshalb sich die Transzendentalphilosophie eben als transzendentaler Idealrealismus erweist (S. 5).

Die Entfaltung dieser Philosophie im Denken Fichtes zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten (der bis zum Atheismusstreit reicht) ist das Absolute noch nicht gefunden: das Absolute wird zunächst mit dem Ich, mit der Tathandlung identifiziert, so daß das erste System Fichtes eine besondere Abart des subjektiven Idealismus darstellt. Darum können sich hier der Logos und das Ethos nicht als letzte Weltelemente, als selbständige Glieder der Grunddisjunktion gegenüberstehen. Das eine Element ist dem andern untergeordnet, und zwar — der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft gemäß — der Logos dem Ethos. Dieser Moralismus Fichtes in der ersten Phase seines Denkens führt aber, so paradox dies auch scheinen mag, zum Verlust des selbständigen alogischen sittlichen Prinzips: wird es doch selbst zum obersten Deduktionsprinzip eines logischen Systems. So wird es intellektualisiert (S. 66 f.), die praktische Aktivität selbst wird »begriffen und in logischer Weise deduziert« (S. 87). Der Moralismus Fichtes schlägt also in einen spekulativen Intellektualismus um, der mit dem Panlogismus eng verwandt ist. Dies führt in der Lehre von der Sittlichkeit mit Notwendigkeit zu einem ethischen Formalismus.

Der zweite Abschnitt in der Entfaltung des Fichteschen Denkens (die Zeit des Atheismusstreits bis 1800) wird von Gurwitsch als die Phase eines irrationalistisch-romantischen Moralismus aufgefaßt. Hier ist Fichte bereits zu einem höheren Prinzip, als es das Ich darstellte, vorgedrungen; es steckt jenseits der Subjekt-Objekt-Korrelation und wird von Fichte als das all-eine Leben gedeutet. Vom subjektiven Idealismus befreit, gelangt er so zu einem ethischen Pantheismus, dessen Tendenz dahin geht, die Ethik in eine Religion des Lebens aufzulösen (S. 118). Für diesen Pantheismus ist aber die Religion nur ein undifferenziertes Erleben des Alls. So droht der Moralismus in sein Gegenteil, in einen Naturalismus umzuschlagen. Für die Selbständigkeit des Ethos ist also die Erniedrigung und Negation des Logos nicht minder gefahrvoll als der Intellektualismus (S. 122).

Die dritte Phase der Fichteschen Philosophie beginnt mit der Wissenschaftslehre von 1801 und findet in der Wissenschaftslehre von 1804 eine besonders klare theoretische Formulierung. Hier hat Fichte das Wahrhaft-Absolute erreicht, das durch keinerlei Prädikate bestimmbar ist, von dem Fichte sagt: »Wir begreifen nur, daß wir es nie begreifen werden.« Der Uebergang vom Absoluten zur Welt wird gedacht als Resultat einer Disjunktion des Absoluten in reines, in sich selbst ruhendes Sein, den Logos, einerseits und in materiale Freiheit, den Geist, andererseits. Nicht nur der Geist, — auch der Logos ist k o n k r e t - i d e e l l, da er die Einheit von Verstand und Vernunft (S. 158), die Synthese von Dialektik und Intuition, das System der unendlichen spekulativen Kategorien (S. 138) darstellt.

Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich ohne Selbstbestimmung, d. h. ohne Selbstbewußtsein nicht vollziehen, Selbstbewußtsein aber ist nicht anders als in Gestalt eines individuellen Ich möglich. Deshalb spaltet sich im Schaffensakt der Geist in eine Mannigfaltigkeit metaphysischer Ich-Individualitäten (S. 206). Deren freie Selbstbestimmung ist nur innerhalb des freien Ganzen, »innerhalb des Universums der Freiheit« (S. 141 f.), des organischen Systemganzen der konkreten Individuen möglich — so fordert es das sittliche Ideal —, und die Möglichkeit dieses Ganzen ist ihrerseits durch die noch höhere, überbewußte lebendige Schicht des transsubjektiven Geistes begründet (S. 186).

Die höchste Sphäre des Sittlichen, d. h. der transsubjektive schöpferische Geist als die Idee der Sittlichkeit (S. 214) ist vom Logos völlig unberührt. Im Schaffensakt jedoch tritt der Geist in Beziehung zur Mannigfaltigkeit der freien, sich selbst bestimmenden individuellen Iche, die eine Gemeinde, e i n S y s t e m von Ichen bilden, d. h. etwas, das bereits das Produkt einer Gliederung nach Begriffen darstellt (S. 300 f.). Hier haben wir es bereits mit einer Verbindung des Irrational-Sittlichen und des Logischen zu tun. Die rein qualitative sittliche Unendlichkeit des schöpferischen geistigen Stromes vermag sich hier nicht völlig frei zu ergießen, ist in ihrer ganzen Fülle hier nicht mehr vorhanden. Deshalb steht zwischen der sittlichen Tätigkeit der empirischen individuellen Subjekte und dem transsubjektiven Geiste als der Idee der Sittlichkeit ein vermittelndes Glied: das die Idee der Sittlichkeit gleichsam vermindernde S c h e m a des vom materialen geistigen Strom gebildeten alogischen, qualitativen, systemlosen Kontinuums — das I d e a l, ein Grenzwert der qualitativ-quantitativen sittlich-positiven Unendlichkeit. Es ist dies

also bereits ein teilweise quantitatives systematisches Ganzes (S. 275).

Das Ideal als »Schematismus« des Geistes ist also ein Bindeglied zwischen dem reinen Strome des Geistes und der empirischen Wirklichkeit oder genauer den diese Wirklichkeit durchdringenden Werten (S. 276). Denn das Ideal stellt einen »übergegensätzlichen Maßstab« der sittlichen Werte dar (S. 277), die ihrerseits »an Gütern haften können«. So führt der Weg vom reinen sittlichen Geiste zur empirischen Wirklichkeit über drei Schichten des apriorisch-Sittlichen hinab. Es sind dies: 1. »Die unmittelbare Materialität der konkreten Erfülltheit des reinen geistigen Stromes an sich selbst«; 2. »der Schematismus dieser unmittelbaren Materialität im Ideal«; 3. »die auf dem Ideal als Maßstab fundierte Wertsphäre« (S. 300). Diesen drei apriorischen Schichten der sittlichen Reinheit entsprechen drei apriorische Schichten der logischen Reinheit: 1. Der transobjektive Logos; 2. der urbildliche, transzendente Gegenstand; 3. die Wahrheitswelt.

Nach unten hinabsteigend stoßen wir auf eine immer größere Annäherung, ein immer stärkeres Ineinanderwachsen des ethischen und des logischen Prinzips. Der Logos und der Geist sind völlig autonom und einander fremd. Dem urbildlichen transzendenten Gegenstand haftet bereits eine gewisse Subjektivität an, während das Ideal als ein System alogischer Inhalte bereits bis zu einem gewissen Grade logisiert ist. Die »Wahrheitswelt« endlich ist in noch höherem Maße »subjektbetroffen« und entsprechend enthalten die sittlichen Werte, die die Fähigkeit besitzen, an Gütern haften zu können, mehr intellektuelle Momente als das Ideal (S. 69 f.).

Noch tiefer unten, in dem mit der empirischen Wirklichkeit unmittelbar verbundenen Gebiet, z. B. in der transzendental-psychologischen Sphäre findet man eine noch größere Annäherung zwischen dem immanenten theoretischen Sinn und dem sittlichen Sollen (S. 70). Während also bei diesem Niedersteigen das Logische, das Systematische, das Gesetzmäßige zunimmt, das Quantitative sich immer mehr an die Stelle des Qualitativen vordrängt, nimmt die schöpferische Fülle des Geistes immer mehr ab. Von hier aus wird es verständlich, daß in der empirischen Wirklichkeit das höchste sittliche Prinzip der rein qualitativen »ewigen Lebendigkeit« des Geistes nicht realisierbar ist, und daß sogar das Ideal, obgleich es selbst nur ein verblaßtes Schema des Geistes darstellt, im Empirischen nicht völlig verwirklicht werden kann (S. 370).

Jeder sittliche Akt bedeutet jedoch in gewisser Weise die Berührung

der empirischen Wirklichkeit mit der Sphäre des reinen Geistes: von einer sittlichen Handlung kann nur dann die Rede sein, wenn das wirkende empirische Subjekt sich zum Mit-Vollzuge der schöpferischen Aktivität des Geistes erhebt, derart, daß im Geist sich die Immanenz des Subjekts und im Subjekt die Immanenz des Geistes offenbart (S. 198). In solchen Handlungen wird das Subjekt, das empirische Individuum durch das freie Leben des Geistes bestimmt und in die »transpersonale Gemeinschaftsganzheit« einbezogen (S. 293).

Was den Freiheitsbegriff betrifft, so findet Gurwitsch bei Fichte drei verschiedene Bedeutungen desselben: 1. Die materiale Freiheit, 2. die formale Freiheit und 3. die sittliche Freiheit. Die materiale Freiheit ist die absolute schöpferische Aktivität des transsubjektiven Geistes. Die formale Freiheit ist die dem Bewußtsein immanente Freiheit einer beliebigen Selbstbestimmung und Reflexion. Die sittliche Freiheit ist »die Aufhebung der formalen Freiheit und ihre Bestimmung durch die materiale Freiheit des Geistes« (S. 211).

Zieht man den materialen, konkret-individuellen Charakter der schöpferischen Geistes-Aktivität in Betracht, so ist es ohne weiteres klar, daß die sittliche Betätigung eines jeglichen Subjekts ebenfalls einen streng individuellen Charakter trägt, wobei unter »individuell« das nicht nur unwiederholbare, sondern auch unersetzbare konkret-individuelle Eine zu verstehen ist (S. 223 f.). Dieser konkret-individuelle Charakter der sittlichen Akte kommt bei Fichte besonders deutlich in seinen treffenden Formeln zum Ausdruck: »Handle wie Niemand!« (wie kein anderer), »Attendiere auf Dich!« usw. Hier ist der sittliche Formalismus und die abstrakte Ethik durch die Lehre vom sittlichen a priori überwunden, welches a priori ein konkret-materiales ist und nichts mit abstrakter Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit zu tun hat. Eine solche konkrete Ethik schließt jeden sittlichen Traditionalismus und jegliche Vergegenständlichung des Ethos aus: kein einziger Teil der empirischen Wirklichkeit kann nach Gurwitsch zum Kriterium der Sittlichkeit erhoben werden (S. 341). Die qualitativ-quantitative Unendlichkeit, die sich zuhöchst im Ideal verkörpert, offenbart sich im Empirischen im Schaffen von immer neuen und neuen Lebensformen, im Wechsel und in der Aufeinanderfolge der historischen »Weltalter« (S. 369).

Diese letzte Phase des Fichteschen Denkens wird von Gurwitsch als reiner sittlicher Spiritualismus gekennzeichnet, der die Idee der Sittlichkeit endgültig vom Intellektualismus befreit und ihre autonome Selb-

ständigkeit dem Absoluten und der Religion gegenüber bewahrt und begründet (S. 213). Dieses System verwirklicht die Synthese des Individualismus und des Universalismus, genauer des Personalismus und des Transpersonalismus (S. 375).

Das Buch Gurwitschs enthält eine Reihe wertvoller Gedanken, wie dies bereits aus dem oben Dargelegten zu ersehen ist. Ich hebe hier nur einige besonders hervor. Bei der Analyse der ersten Phase der Fichteschen Philosophie wird in geistreicher Weise gezeigt, warum der Versuch Fichtes, ein System des ethischen Idealismus aufzurichten, gescheitert ist und notwendig scheitern mußte. Das Verständnis des Entwicklungsganges der Fichteschen Gedanken wird sehr gefördert durch die Heraushebung der zweiten, mittleren Phase als einer besonderen Periode in seinem Denken, deren Gehalt treffend als romantisch-irrationalistische Lebensphilosophie charakterisiert wird. Aufmerksamkeit verdienen auch die Hinweise Gurwitschs darauf, daß für den Begriff des Individuellen nicht nur die Unwiederholbarkeit, sondern auch die Unersetzbarkeit (und zwar im Apriorischen selbst) wesentlich ist. Besonders wertvoll ist aber die Aufmerksamkeit, die Gurwitsch dem Problem des Konkret-Ideellen überhaupt widmet.

Bereits die griechische Philosophie kannte selbstverständlich konkret-ideelle Prinzipien. Diese waren jedoch noch nicht begrifflich erfaßt und ihre besondere Eigenart im Vergleich zu den abstrakt-ideellen Prinzipien war noch nicht bewußt geworden. So haben z. B. die Begriffe der Seele und des Demiurg bei Plato keine adäquate Fassung erhalten.

Die russische Philosophie der Gegenwart wendet ihre Aufmerksamkeit besonders den konkret-ideellen Grundlagen der Welt zu und nutzt sie nicht nur systematisch aus, sondern zeigt auch in historischen Analysen, welche Rolle sie in den philosophischen Lehren der vergangenen Jahrhunderte gespielt haben. So hat vor einigen Jahren Iwan Iljin von diesem Gesichtspunkt aus Hegel erforscht und die Ergebnisse dieser Erforschung in dem wertvollen Buch »Die Philosophie Hegels als konkrete Lehre von Gott und Mensch« (2 Bde., Moskau 1917, russisch) niedergelegt. Nun zeigt auch Gurwitsch, ebenfalls ein Vertreter der russischen Philosophie, in seinem Fichte-Buch, daß der Logos im Fichteschen System als konkretes Prinzip verstanden werden muß, — als Synthese von Dialektik und Intuition, als Einheit von Verstand und Vernunft. In gleicher Weise faßt er das Ethos als konkrete sittliche Idee.

Bei aller Anerkennung, die ich dem hervorragenden Buche Gurwitschs

zollen muß, kann ich jedoch in vielem mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Zunächst einige Worte über seine Interpretation der Fichteschen Philosophie.

In bezug auf die dritte Phase dieser Philosophie ist es überaus wichtig festzustellen, ob man es hier mit einem pantheistischen System zu tun hat oder nicht. Gurwitsch teilt nicht die Meinung jener Forscher, die, wie z. B. N. Hartmann, in der Wissenschaftslehre von 1804 pantheistische Züge finden. Gurwitsch argumentiert folgendermaßen: »das reine Sein«, »die theoretische Vernunft an sich« setzt ein ihr entgegengesetztes Prinzip, das Irrationale, voraus; daraus folgt aber, daß diese Vernunft (der Logos) zur Sphäre des Disjungierten, des Gespaltenen gehört, daß sie also nicht das Absolute ist, sondern nur eine »Erscheinung des Absoluten«. Gurwitsch beruft sich auf diese These Fichtes, um zu beweisen, daß hier kein Pantheismus vorliegt. Darauf muß aber erwidert werden, daß Fichte zwar tatsächlich von der Wissenschaftslehre von 1801 an zum Begriff des Wahrhaft-Absoluten, des überweltlichen Prinzips, gelangt war, daß jedoch eine solche Konzeption nicht ohne weiteres ein philosophisches System vom Pantheismus abzugrenzen vermag. So kennt z. B. auch die »Kategorienlehre« Ed. v. Hartmanns das Wahrhaft-Absolute als Thema der »negativen Theologie«, und doch ist das System Ed. v. Hartmanns ein offenkundiger Pantheismus, der sich auch bewußt ist, dies zu sein. Um die Frage zu lösen, ob wir es mit einem Pantheismus zu tun haben oder nicht, muß man sich Rechenschaft darüber geben, wie das betreffende System sich das Verhältnis zwischen dem Absoluten und der Welt denkt, und welche Schranken es zwischen ihnen setzt. Für Fichte stellt sich der Uebergang vom Absoluten zu den obersten Weltprinzipien, dem Logischen und dem Irrationalen, als eine Spaltung des Absoluten dar; darum faßt er auch die Welt als eine »Erscheinung des Absoluten«, jedoch nicht in dem Sinne, wie der orthodoxe Christ die Wesen der Welt als »Geschöpfe« Gottes ansieht, in denen sich die göttliche Natur nur soweit widerspiegelt, als sie nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sind, — sondern nur in dem Sinne, daß die Welt als eine »Selbstmodifikation des Absoluten« erscheint.

Nach der Darstellung von Gurwitsch stehen bei Fichte auf der höchsten Stufe der Welt zwei Prinzipien abgesondert einander gegenüber — der Logos und der Geist (Ethos), von denen das letztere weder personalen noch impersonalen, sondern transpersonalen Charakter trägt. Finden sich wirklich diese Ideen bei Fichte? — In der dritten Phase seiner Philosophie setzt Fichte in der Tat zwischen dem Absoluten und den niederen Welt-

stufen ein Prinzip von einheitlichem, unpersönlichem Ganzheitscharakter; das er »Wahrheit an sich selbst« (Wissenschaftslehre 1804) oder »absolute Vernunft« (Anweisung 1806) oder »absolutes Wissen« (Wissenschaftslehre im allg. Umr. 1810) oder auch »absolute Erscheinung« (Transz. Log. 1812) nennt. Unter allen diesen Namen birgt sich freilich ein Prinzip, das in der Bedeutung des Logos in seinem Ganzheitsaspekt genommen wird und das die Aufgabe hat, die irrationalen Gehalte zu formen. Was aber den Geist, das Ethos betrifft, das auf der höchsten Weltstufe neben dem Logos als besonderes und selbständiges Prinzip stehen soll, so wird eine solche Lehre wohl kaum bei Fichte zu finden sein. Ich bestehe nicht darauf, daß die gesamte Lehre von den beiden überpersönlichen Ganzheitsprinzipien von Gurwitsch in das Fichtesche System nur hineininterpretiert worden ist. Um dies zu beweisen, müßte man sich erneut der von Gurwitsch geleisteten enormen Arbeit unterziehen, alle Werke Fichtes von 1801 an nach dieser Richtung zu untersuchen. Für die Ziele meiner Kritik ist jedoch die Lösung dieses philosophiegeschichtlichen Problems keineswegs erforderlich. Das Buch von Gurwitsch ist nicht bloß eine historische Untersuchung; es stellt sich die Aufgabe, eine systematische Auffassung der Weltstruktur zu entwickeln, die sich als höchste positive Leistung der Transzendentalphilosophie (namentlich in ihrer Bedeutung für die konkrete Ethik) bewähren könnte. Ich unterziehe daher im folgenden die im Buche dargelegte transzendentalphilosophische Weltkonzeption einer Kritik, unabhängig davon, ob sie nun von Fichte oder von Gurwitsch herstammt.

Beginnen wir mit der Frage der Sonderung, des selbständigen Bestehens des Logos sowohl wie des Ethos (ein unpersönliches, wenn auch überpersönliches Prinzip »Geist« zu nennen, fällt mir schwer). Diese Sonderung bewirkt, daß das Logische als *bloß Logisches* verstanden wird, d. h. als Bedingung *bloß der Erkennbarkeit* der Gegenstände, wodurch eine Objektssphäre für die Erkenntnis in der Weise gesetzt wird, daß die Objekte *nur innerhalb der Erkenntnis bestehen und die Erkenntnis selbst ausmachen*. Da ferner diese Objekte eine Verbindung logischer und irrationaler Momente darstellen, welch letztere vom Logos niemals völlig durchdrungen, der Erkenntnis niemals gegeben werden können, so sind diese Objekte immer *nur aufgegeben*: sie sind für die Erkenntnis unendliche, nie zu Ende geführte Aufgaben, *vorläufige Antworten*, die neue Fragen in sich bergen.

Solche Objekte bilden also die Welt, die die Transzendentalphilosophie

im Geiste eines intellektualistischen Idealismus denkt. Die Objekte dieser Welt haben keine lebendige schöpferische Aktivität. Daß die moderne Transzendentalphilosophie sich am Intuitivismus orientiert (wie dies z. B. im Aufsatz W. Sesemanns: Der Platonismus, Plotin und die Gegenwart, russischer Logos 1925, Heft I, und auch im Buche Gurwitschs der Fall ist), ändert nichts an dieser Tatsache: der Gegenstand wird zwar dadurch in bestimmter Weise in ein über den Bereich des menschlichen Denkens hinausführendes Gebiet erhoben, erhält aber damit noch keine Lebendigkeit. Darum kann sich der Transzendentalphilosoph mit einer solchen Welt nur innerhalb der Grenzen der Erkenntnistheorie begnügen. An die Probleme der konkreten Ethik herantretend, wobei man ja von der lebendigen schöpferischen Tätigkeit unter keinen Umständen absehen kann, muß der Philosoph ein Gebiet auffinden, das nicht bloß eine »nicht zu Ende geführte Aufgabe« der Erkenntnis wäre. Wo findet nun Gurwitsch jenes lebendige Sein, das für den Aufbau der konkreten Ethik unentbehrlich ist? — Er findet es im Bereiche des irrationalen, alogischen Ethos (des Geistes). Dieses Weltreich faßt Gurwitsch im Sinne eines alogischen Realismus. So enthält also die Transzendentalphilosophie nach der Auffassung von Gurwitsch zwei Richtungen: den intellektualistischen Idealismus und den alogischen Realismus. Diese beiden Aspekte der Transzendentalphilosophie beziehen sich auf die beiden Weltsphären, die auf der höchsten Stufe völlig voneinander abgesondert sind und darum keinen personalen Charakter haben können: denn der Logos ist ja an sich ein totes System ohne einen Funken schöpferischen Lebens, das Ethos aber ist wohl ein schöpferischer Strom, der jedoch, vom Logos völlig unberührt, eines einheitlichen Beziehungszentrums ermangelt und also ebenfalls kein persönliches Sein besitzt.

Bei dieser Sonderung von Logos und Ethos kann nicht stehen geblieben werden: um die Welt, in der wir leben und wirken, zu begreifen, muß gezeigt werden können, wie der Logos und das Ethos sich einander nähern. Die Stufen einer solchen Annäherung sind im Buche Gurwitschs kunstvoll dargestellt, in transzendentaler Interpretation jedoch können sie sich, wie Wasser und Oel, nicht nur nicht ineinander auflösen, sondern überhaupt kein Ganzes ergeben, das die Erfassung des lebendigen Seins ermöglichen würde.

Jede dem wirklichen Leben, z. B. der Geschichte entnommene schöpferische Handlung wird ja von lebendigen Subjekten vollzogen, soweit sie

Glieder eines systematischen Ganzen sind, etwa der Gesellschaft, des Staates usw. So sind sie aber zugleich logisch geformte Objekte, d. h. Produkte der Erkenntnis, nicht lebendige schöpferische Täter, sondern Elemente eines Systems von intellektualistisch-idealistischem Bau. Wenn mir hier eingewandt wird, daß die von der Erkenntnis gesetzten Objekte nicht etwa von den subjektiv-psychischen Akten der menschlichen Erkenntnis gesetzt werden, wenn ich daran erinnert werde, daß für die »primären Objekte« die Subjekt-Objekt-Koordination gilt, so können doch diese elementaren Einsichten des Intuitivismus hier nicht helfen: wie hoch auch die Sphäre, in die wir die Erkenntnisobjekte erheben, über dem menschlichen Bewußtsein stehen mag, — diese Objekte gehören als logisch-sytematisch geformte der Theorie gemäß dennoch zum Gebiet der Erkenntnis und nicht zu dem des schöpferisch-tätigen Seins.

Der Transzendentalphilosoph könnte vielleicht glauben, daß meine Einwände nur erkenntnistheoretischer Art seien, d. h. daß ich die Frage aufwerfe, auf welchem Wege ihm denn die Erfassung des schöpferischen Seins möglich sei. So hatte mich offenbar Gurwitsch verstanden, als er nach meinem Referat über sein Buch mir zur Antwort gab, für mich erschöpfe sich die Erkenntnis in der theoretischen Intuition, während er neben dieser noch andere Erfassungsweisen kenne, z. B. die Willensschau (das »Sehen« im Akte des reinen Willens selbst), auf die er seine Ethik gründe. Der Transzendentalphilosoph, der über all diese Mittel zur Erfassung der Welt verfügt, weiß, daß diese Welt nicht nur ein Erkenntnissystem ist: im Akte der Willensschau erfaßt er auch das individuelle Ich, das die sittlichen Handlungen vollbringt; ein solches Ich ist in seiner höchsten Gestalt ein »Kontraktionspunkt« der schöpferischen Tätigkeit des Geistes, ein ewiger »Willensstrahl« im Geiste, ein irrationales schöpferisches Grundelement.

Der Hinweis auf die Willensschau ist jedoch nicht geeignet, die Schwierigkeit zu beseitigen, da sie nicht erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Art ist. Betrachten wir einen konkreten Fall, z. B. die Haltung Kutusows im Augenblick der Uebernahme des Oberbefehls, — nachdem Barclay de Tolly lange Zeit vor der französischen Armee zurückgewichen war. Angesichts des russischen Heeres rief er aus: »Solche Kerle — und zurückgehen!« Der so Handelnde hat nach der dargelegten Theorie ein doppeltes Antlitz. Einerseits besitzt er als lebendiges sittliches Subjekt ein irrationales schöpferisches Sein; andererseits ist er Objekt, d. h. Glied eines nach allen Richtungen von logi-

schen Elementen durchsetzten Systems: er ist russischer Bürger, Oberbefehlshaber, hat einen Körper, steht so und so weit von den Offizieren und den Soldaten entfernt, der Schall seiner Worte dringt zu den vordersten Reihen der Soldaten usw. Die schöpferische Aktivität Kutusows liegt aber nicht nur innerhalb der Grenzen seines irrationalen Ichs, sie gehört vielmehr dem gegliederten, auch die oben angeführten System-Elemente in sich bergenden Ganzen eben in seiner Ganzheit an. Dabei hat diese systemhafte Gliederung für das Schaffen des Subjekts nicht etwa nur insofern eine Bedeutung, als das Subjekt das fragliche System kennt, sondern in viel höherem Maße darum, weil es in ihm existiert (so z. B., daß seine Stimme von den Soldaten gehört wird). Die schöpferische Handlung gehört also zum lebendigen, systemhaft gegliederten Subjekt: als solche kann sie nicht ein der Erkenntnis nur »aufgegebenes« unvollendetes System sein, sie ist vielmehr ein der Erkenntnis vorgegebenes fertiges System. Die Beziehung zwischen der Unendlichkeit der Gegenstandserkenntnis und der Unendlichkeit des Gegenstandsinhalts muß (freilich mit Vorbehalten im Sinne des Intuitivismus) so verstanden werden, wie sie N. Hartmann in seinem Buche »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« formuliert: der unendliche Erkenntnisprozeß vollzieht sich in Richtung auf den Gegenstand, der keine »unendliche Aufgabe«, sondern eine feste Grenze darstellt. (Vgl. S. 374, 1. Aufl. 1921.)

Dank seiner systemhaft gegliederten Form ist der Gegenstand logisch erkennbar, aber diese Form gehört gleichzeitig zu den Bedingungen der Möglichkeit einer sittlich-schöpferischen Tätigkeit: die systemhafte Gliederung ist nicht nur ein positiver logischer, sondern auch ein positiver ethischer Faktor.

Auch kann Gurwitsch selbst die ethische Bedeutung der systemhaften Gliederung gar nicht leugnen, die er allerdings auf ihre negative, die schöpferische Aktivität herabsetzende Leistung beschränkt. Doch bleibt bei ihm selbst dieses Eindringen des systematischen Elements in das lebendige Wirken unverständlich, denn nach der transzendentalphilosophischen Interpretation besitzt der Gegenstand eine logische Struktur nur im Bereiche des Wissens und nicht im Bereiche des lebendigen Seins. Um der Bedeutung des Systematischen für das Leben gerecht zu werden, muß man die Vielseitigkeit der Funktionen des Logos anerkennen: eine und dieselbe systematische Form kann gleichzeitig als intellektueller (logischer), als ethischer und als ästhetischer Faktor auftreten. So z. B. die Kausalität.

Für eine solche Auffassung ist eine Trennung des Logos und des Ethos unmöglich: nicht nur unten, in der empirischen Wirklichkeit, auch in den höchsten Schichten der Welt ist das Irrationale nicht anders als in Verbindung mit dem Rationalen vorhanden. Wie beschreibt denn Gurwitsch selbst die Sphäre des reinen Ethos? »Die metaphysische Schicht der unmittelbaren Materialität des Geistes« — sagt er — »ist etwas schlechthin Undarstellbares, von dem sich nichts weiter angeben läßt, als daß es ein immer reicher werdendes, schlechthin schaffendes, diskretes Kontinuum von unwiederholbar-konkreten, ewigen Selbstbewußtseinen ist« (S. 301). In diesem auf den ersten Blick widerspruchsvollen Versuch, etwas auszudrücken, was in abstrakten Verstandeskategorien sich nicht ausdrücken läßt, hat Gurwitsch nicht das prädikatlose Absolute (den Gegenstand der »negativen Theologie«) im Auge, sondern die zum Bau der Welt gehörige Sphäre des Geistes, die den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Individuellen bewirkt, in der jedes Glied unersetzbar ist, weil ein jedes eine einzigartige Bedeutung für das ganze Reich des Geistes und des Universums überhaupt besitzt. Dieser Reichtum, diese Mannigfaltigkeit und diese alldurchdringende wechselseitige Bedeutsamkeit setzen aber ein übergeordnetes Vereinigungszentrum, d. h. eine äußerste Stufe des Logos voraus, eben das System, und zwar das System nicht in herabgesetzter Gestalt, in der das Beisammen immer zugleich auch ein teilweises Auseinander (und darum eine Verminderung der schöpferischen Kraft) bedeutet, sondern das System in seiner höchsten Gestalt — als die völlige gegenseitige Durchdringung der konkreten, individuellen, einzigartigen Prinzipien. Dieser Logos, der Logos des obersten, schöpferischen Seinsbereiches ist durch eigentümliche Kategorien gekennzeichnet; so hat z. B. der Begriff der Vielheit für ihn eine Bedeutung nur im Sinne der qualitativen Vielheit, von der Bergson spricht, und nicht im Sinne der quantitativen, die Einförmigkeit, Ersetzbarkeit und Wiederholbarkeit voraussetzt. Die Vereinigung aller Handelnden und aller Tätigkeiten geschieht hier nicht in äußerlichen raum-zeitlichen Beziehungen, sondern in innerer Einmütigkeit und Allgegenwart; so sind die Begriffe des Teils und des Ganzen und sogar die Begriffe des Organs und des Organismus hier nicht anwendbar, da in ihnen eine gewisse Sonderung der Elemente, ihre Verarmung usw. gesetzt werden. Hier gibt es keine Gegenüberstellung von Form und Materie, nicht etwa darum, weil es keine Formung gäbe, sondern umgekehrt darum, weil die vollendete gegenseitige Durchdringung der individuellen Elemente die von der Form in absoluter Weise

geprägte Inhaltlichkeit darstellt. Die Kategorien einer solchen absoluten Prägung sind k o n k r e t e Kategorien. Diese Kategorien und die allgemeinen, abstrakten Verstandesbegriffe sind inkommensurabel.

Infolge der unzertrennlichen Verbundenheit solcher konkreten Kategorien mit den von ihnen geformten Inhalten ist man gezwungen anzuerkennen, daß dem Reiche des vollkommenen Seins (dem Reiche Gottes) der Logos zugrunde liegt, der Logos, der zugleich auch das Ethos ist: das lebendig-schöpferische und gleichzeitig von einem Zentrum aus vereinheitlichte, persönliche Sein — d e r k o n k r e t e L o g o s - G e i s t.

Daß die schöpferische Aktivität ohne personales Zentrum nicht möglich ist, geht aus der bekannten Lehre Fichtes hervor, die über die Beziehungen zwischen den individuellen Ichen und dem über diesen, jedoch unterhalb des prädikatlosen Absoluten stehenden Prinzip Aufschluß gibt. In der Darstellung von Gurwitsch wird diese Lehre in folgender Weise formuliert: Die transsubjektive schöpferische Aktivität des Geistes kann sich »vollziehen nur durch Selbstbestimmung, die ohne Selbstbewußtsein unmöglich ist«; »der Geist muß sich daher unbedingt im Akte seines Schaffens selbst in eine Mehrheit von reinen Selbstbewußtseinen oder metaphysischen Ich-Individuen spalten, die die Selbstbestimmung zur Aktivität vollziehen« (S. 206). Es ist daher unverständlich, wie denn im Falle einer sittlichen Handlung das Individuum »durch die Freiheit des Geistes« bestimmt werden kann (S. 196), da doch im Gegenteil der Geist zu seiner eigenen Selbstbestimmung der individuellen Iche bedarf; es ist nicht zu verstehen, wie denn die individuellen Iche an der schöpferischen Aktivität des Geistes t e i l n e h m e n können, wenn das tatsächliche Schaffen nur innerhalb der Grenzen eben dieser individuellen Iche vor sich geht, so daß — nach Abzug der Tätigkeit dieser Iche — für das oberste Prinzip höchstens die Rolle einer sie miteinander verknüpfenden a b s t r a k t e n V e r b i n d u n g übrig bleibt.

Wir stehen also vor folgender Alternative: e n t w e d e r befindet sich oberhalb der begrenzten individuellen Iche ein unpersönliches und unschöpferisches Prinzip, das eine abstrakte Verbindung zwischen ihnen herstellt, eine Art »moralische Weltordnung«, o d e r aber eine überweltliche Persönlichkeit, der konkrete Logos-Geist, der konkret-schöpferisch tätig ist. Im ersten Falle stellt die Welt ein Reich des Zerfalls dar, das auf ewig zur Unvollkommenheit verdammt ist. Im zweiten Falle hat die Welt selbst die Möglichkeit, zwei Reiche zu bilden: das Reich Gottes, d. h. das Reich der Liebe und der vollkommenen schöpferischen Seinsfülle für jene Individuen, die auf dem Wege völliger gegenseitigen Durch-

dringung ihre Begrenztheit abstreifen, da sie so am Leben des konkreten Logos teilnehmen, und das Reich des irdischen Seins für jene anderen Individuen, die fern vom Reiche Gottes sich im feindlichen Widerstreit gegenüberstehen; diese Entzweiung bewirkt eine Verminderung der schöpferischen Aktivität und eine Lockerung der Form, welche Form sich hier nur noch auf Beziehungen beschränkt, die man in abstrakten Verstandesbegriffen ausdrücken kann, und nur noch einen verarmten Aspekt des konkreten Logos darbietet. Vor solchen Individuen steht die Aufgabe, sich mit dem konkreten Logos zu vereinigen und so die ganze Schaffensfülle und den ganzen Reichtum der konkreten Form zu erlangen.

Aus alledem folgt, daß die Werke aus den Jahren 1812—13, in denen Gurwitsch einen »Rückschlag« in der Entwickelung der Fichteschen Gedanken erblickt, da hier die »reine Erscheinung« oder die »absolute Erscheinung« als »absolut lebendiger Verstand« oder als der über der Disjunktion von Logischem und Ethischem stehende »Geist« betrachtet wird (S. 159—165), eben keinen Rückschlag darstellen, sondern einen Aufstieg zur Lehre vom ungeteilten Sein, in welchem das Logische und das Schöpferische einander nicht hindern, sondern im Gegenteil einander stützen und so ihre höchste Verwirklichung finden. Eine solche Philosophie stellt eine Synthese des Individualismus und des Universalismus in Gestalt eines hierarchischen Personalismus dar, der jenseits der Grenzen der Welt nur ein einziges überpersönliches Prinzip duldet, eben das prädikatlose Absolute selbst.

ÜBER DIE LEHRE VOM »MÖGLICHEN RECHT«.

ZUGLEICH EINE BESPRECHUNG VON KELSENS »ALLGEMEINER STAATSLEHRE«[1]).

VON

FRITZ SCHREIER (WIEN).

Wie auf so vielen Gebieten moderner Wissenschaft tobt auch auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft der Kampf zwischen Idealismus und Empirismus. Die einen wollen im Recht nur das soziale Gebilde, das Produkt menschlichen Handelns erblicken, ihnen ist die Rechtswissenschaft eine Erfahrungswissenschaft, sie operieren methodisch mit dem Begriff der Kausalität, die anderen sehen im Recht die Rechtsnormen, das Recht ist ihnen ein ideales Gebilde, die Rechtswissenschaft eine normative Wissenschaft.

Beide Theorien gehen jedoch insofern methodisch den gleichen Weg, als sie es darauf anlegen, nur bestimmte Rechtsordnungen wiederzugeben, also das Rechtsleben, die Rechtswirklichkeit gewisser Völker und Zeiten bzw. die jeweils geltenden Normen darzustellen. Sie können mehrere solcher Rechtsordnungen nebeneinander rechtsvergleichend untersuchen, allein sie wollen sich durchaus nur auf das positive Recht, d. i. das Recht, das gilt oder historisch — gegolten hat, beschränken; den stärksten Ausdruck für diese Richtung hat Bergbohm gefunden, indem er das Wort: »positives Recht« für eine Tautologie erklärte, da es eben nur positives Recht und kein anderes Recht daneben gebe.

Was Theorien dieser Art mangelt, ist die prinzipiell allgemeine Grundlage, eine Grundlage, die nicht in zufällig gefundenen, zufällig gemeinsamen Zügen besteht, sondern die die notwendigen und damit prinzipiell allgemeinen Bedingungen umfaßt, die die einzelne Rechtsordnung also allererst möglich macht.

---

1) Verlag von Julius Springer, Berlin 1925.

Derartige Untersuchungen werden erst seit kurzer Zeit geführt; es handelt sich hier um a p r i o r i s c h e Untersuchungen. Daß es ein materiales Apriori, nicht bloß ein formales im Sinne Kants gibt, kann heute wohl schon als herrschende Meinung bezeichnet werden. Das materiale Apriori der Geisteswissenschaften herauszuarbeiten, ist jedoch eine Aufgabe, zu deren Lösung noch recht wenig Beiträge geliefert worden sind. Zu schaffen sind also Wesenslehren der Geisteswissenschaften, im besonderen eine Wesenslehre vom Recht.

In kantischer Terminologie lautet die Frage: Wie ist Recht überhaupt möglich? Freilich muß man sich darüber klar sein, daß die Uebertragung der Frage nach der Möglichkeit von der Natur auf andere Gegenstandsbereiche dem ursprünglichen Sinn der Fragestellung Kants Gewalt antut, wenn er diese Uebertragung auch selbst vorgenommen hat. Denn der in den Postulaten des empirischen Denkens unverhüllt zutage tretende Gedanke Kants ist: Möglich ist das und nur das, was die Fähigkeit besitzt, in die Realität Eingang zu finden, d. h. sinnlich wahrnehmbar zu werden. Nur so läßt sich der kantische Möglichkeitsbegriff den Grundgedanken seiner Konzeption eingliedern. Kants Ziel war es — und das wird zu oft übersehen — Wirklichkeit und Schein zu trennen, die beide sich d e n k e n lassen, daher in Urteilen zum Ausdruck kommen können. Die Dialektik, die Logik des Scheines hat keinerlei Beziehung auf Realität. Wie ist Erfahrung möglich? so lautet die Frage; die Restriktion der Kategorien auf den empirischen Gebrauch gibt die Antwort. Möglich ist für Kant dasjenige, was wirklich werden kann.

Mir scheint jene Fassung des Möglichkeitsbegriffes fruchtbarer, die Leibniz gewählt hat, indem er unsere wirkliche Welt nur als einen Spezialfall der möglichen Welten ansah. Diesen Begriff der Möglichkeit hat Husserl restituiert: Das Wirkliche ist etwas, das auch anders sein könnte, es ist das Zufällige; immer können wir gedanklich eine bestimmte Raum- und Zeitstelle auch anders ausfüllen. Aber in allem Wechsel bleiben Bestimmungen erhalten, die den Gegenstand erst zu einem so bestimmten machen; sie setzen jedem Versuch, sie anders zu denken, unüberwindlichen Widerstand entgegen. Diese Bestimmungen machen das Wesen des Gegenstandes aus, sie sind seine notwendigen Bestimmungen. Alles aber, was mit diesen Bestimmungen übereinstimmt, ist ein möglicher Gegenstand dieser bestimmten Art. So ist das Notwendige zugleich das Mögliche; die dem Gegenstande notwendig zukommenden Bestimmungen sind zugleich die Grenzen seiner Möglichkeit; die Wirklichkeit realisiert nur eine der Möglichkeiten, woraus sich ergibt, daß die Erkenntnis der

Möglichkeiten der der Wirklichkeiten vorangeht. Zugespitzt könnte man also formulieren: Für Kant ist das Wirkliche, für Husserl das Notwendige das Mögliche.

Die Einsicht in das Wesen und damit in die Möglichkeiten eines Gegenstandes wird derart gewonnen, daß man frei phantasierend sich Gegenständlichkeiten der bestimmten Art vorführt und sie variiert. Dieser Weg führt zur Erkenntnis, ohne daß dabei auch nur ein Blick auf die Erfahrung fallen würde, es handelt sich um rein apriorisches Denken. Dennoch ist dieses von den Fesseln der Wirklichkeit befreite Denken nicht grenzenlos im Fortgange. An irgendeiner Stelle trifft man auf Widerstand. Ueberschreitet man die Grenze, so haben die neuen Gegenstände keine »Aehnlichkeit« mehr mit den früheren; man befindet sich in einer anderen Region, unter anderen Wesen.

Will man z. B. das Wesen des Raumdings erfassen, so erzeugt man in freier Phantasie mannigfache Raumdinge. Man erkennt dann, daß die Anschauung eines Raumdinges stets eine unvollkommene bleiben muß, da es sich immer nur von einer Seite her der Betrachtung bietet, jede Seite aber weist auf die anderen Seiten hin, man weiß, daß man von einer Seite zur anderen übergehen kann, die Seite ist ergänzungsbedürftig, hat Leerstellen. In der Ausfüllung solcher Leerstellen herrscht jedoch nicht volle Freiheit, sondern nur ein bestimmter Spielraum von Möglichkeiten ist gegeben. Stellt sich uns z. B. eine Seite eines Raumdings als Quadrat dar, so kann der Anblick der anderen Seiten uns belehren, daß das Raumding ein Würfel oder eine Pyramide ist; es ist dagegen schon von vornherein, auch bei Kenntnis nur der einen Seite undenkbar, daß die Seitenflächen kugelig vorspringen, denn wir hätten sonst auch diese Seitenflächen wahrnehmen müssen. Es walten hier also bestimmte Gesetze und nicht freie Willkür. Es entwickelt sich das System der notwendigen Bestimmungen des Raumdings und seiner möglichen Formen, Gattungen und Arten.

Ganz so wie beim Raumding ist auch vorzugehen, um zur Erkenntnis des Wesens des Rechtes zu gelangen [1]).

Man phantasiert Rechtsnormen, ohne daß man sich dabei an die historisch vorhandenen Rechtsnormen halten müßte. Auch hier stößt man endlich an Schranken, jenseits welcher ein Gebiet anderer Normen, anderer Gegenstände beginnt als der Rechtsnormen. Ja, die Aehnlichkeit mit dem Raumding und seiner Erkenntnis geht sogar noch weiter. Auch die

1) Vgl. zum Folgenden meine: Grundbegriffe und Grundformen des Rechts, Verlag Franz Deuticke 1924.

einzelnen Rechtsnormen sind ergänzungsbedürftig, weisen Leerstellen auf, die wesensnotwendig auszufüllen sind und für deren Ausfüllung ein gewisser Spielraum, aber nicht freie Willkür besteht. Ein Beispiel: Eine Rechtsnorm gestatte die Zession von Forderungen, d. h. der Schuldner sei verpflichtet, über Aufforderung seines Gläubigers an eine andere Person zu leisten, an die der alte Gläubiger seine Forderung übertragen hat. Damit eröffnet sich eine Leerstelle; man ist gezwungen zu fragen: Was geschieht, wenn der Schuldner nicht leistet? Wie gestalten sich dann die Beziehungen zwischen altem und neuem Gläubiger? Haftet der alte Gläubiger dem neuen für die Einbringlichkeit der Forderung und in welchem Maße? Es könnte sein, daß der alte Gläubiger nur bis zur Höhe der Zessionsvaluta, des Entgelts für die Abtretung der Forderung haftet oder bis zur vollen Höhe der Forderung oder verschieden je nach dem zwischen ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse usw. Dadurch ist der Spielraum umschrieben. Vor allem aber ist jede Rechtsnorm insofern ergänzungsbedürftig, als sie einer Sanktion bedarf, einer Hilfsnorm für den Fall ihrer Nichtbefolgung; denn es gibt kein sanktionsloses Recht. So erwächst das System der Wesenslehre vom Recht.

Die einzelne, historisch gegebene positive Rechtsordnung hebt nur je eine der möglichen Regelungen heraus und verleiht ihr den Charakter der Positivität. Daß eine Rechtsnorm positiv wird, ist in genau demselben Sinn Zufall, wie alles Wirkliche zufällig ist; wie wir eine Raumstelle durch einen anderen Körper ausgefüllt denken können, können wir uns auch denken, daß statt der zu bestimmter Zeit und in einem bestimmten Gebiet geltenden Rechtsnorm eine andere gilt. Worin die Positivität des Rechtes besteht, ist ein Problem, das an dieser Stelle nicht erörtert werden kann, jedenfalls geht aus den bisherigen Ausführungen hervor, d a ß überhaupt ein Problem vorliegt; denn die ältere Theorie, vor allem Bergbohm, mußten konsequent das Vorhandensein des Problems leugnen. Mit der Kenntnis dessen, was Recht ist, war für diese Theorie auch die Frage nach der Positivität erledigt, da im Wesen des Rechtes die Positivität beschlossen lag.

Der für den Juristen so bedeutungsvolle Gegensatz zwischen lex lata, dessen, was geltendes Recht ist, und lex ferenda, dessen, was erst geltendes Recht werden soll, rückt nun in neue Beleuchtung. Vom Standpunkte der älteren Theorie erscheint der Ausdruck lex ferenda als contradictio in adjecto. Ist nur geltendes, d. i. positives Recht, dann ist etwas, das erst zum positiven Recht erhoben werden soll, überhaupt nicht Recht, sondern ist höchstens Gegenstand der Politik.

Aus dem Gesichtspunkt der Möglichkeitsbetrachtung dagegen erscheinen beide leges auf gleicher Ebene, die lex lata streift ihren zufälligen Positivitätscharakter ab, nur ihr Wesensinhalt tritt neben die lex ferenda und bildet wie diese eine bloße Rechtsmöglichkeit, erst so erscheinen beide leges gleichberechtigt und einheitlicher Untersuchung und Vergleichung fähig.

Die Leistungen der Wesenslehre vom Recht, der Lehre vom möglichen Recht für die Wissenschaften von den einzelnen positiven Rechtsordnungen bestehen also zunächst darin, daß der Boden, auf dem diese Wissenschaften ruhen, befestigt wird, die neu entdeckten Wesensbegriffe gehen in sie ein. Es treten weiters die Formen und Abwandlungen der Rechtsgestalten ins geistige Blickfeld. Die Rechtsmöglichkeiten werden systematisch durchgedacht und damit wird auch die Grundlage einer wissenschaftlichen Politik geschaffen.

Mit Hilfe dieser neuen Denktechnik muß sich ein Wandel der Begriffsbildung vollziehen. Man bildete bisher die Begriffe auf die Wirklichkeit hin, klammerte sich an die Wirklichkeit an und suchte mit den gebildeten Typenbegriffen ihr möglichst nahe zu kommen. Entstanden neue soziale Formen, so mußten auch die Begriffe dieser Lehren sich ändern oder neue Begriffe von Typen geschaffen werden. Diese Lehre war dazu verurteilt, ewig der Wirklichkeit nachzuhinken, ihr kann man mit Recht nachsagen, daß sie die Fülle des Lebens nicht zu erfassen vermag, auf diese Jurisprudenz trifft das Wort zu, sie sei das gesinnungslose Aktuariat jeder Evolution.

In diesen Typenbegriffen werden Eigenschaften zusammengefaßt, die man erfahrungsmäßig verbunden findet; da diese Lehre keine Veranlassung hat, an bloße Möglichkeiten zu denken, muß es ihr entgehen, daß die Eigenschaften auch gesondert erscheinen können. Der Begriff der juristischen Unmöglichkeit verdankt diesem Denken seinen Ursprung. Als Beispiel sei nur an jene Theorie erinnert, die das Pfandrecht an eigener Sache für unmöglich erklärt, weil das Pfandrecht zu definieren sei als ein Recht an fremder Sache; trotzdem wurde die Eigentümerhypothek durch moderne Gesetze normiert.

Geht man von der Wirklichkeits- zur Möglichkeitsforschung über, so verlieren die Typen ihre Starrheit und man erkennt, daß die Typen nur willkürlich herausgerissene Punkte einer kontinuierlichen Reihe sind, die die Gesamtheit der Möglichkeiten enthält. Die Reihe wird begrenzt von den »Idealtypen«, dazwischen liegen die Mischtypen, die unmerklich ineinander übergehen. Sie hat gegenüber der zufälligen Ansammlung von

Wirklichkeiten den unermeßlichen Vorzug der Vollständigkeit. Hat man in richtiger apriorischer Untersuchung die Idealtypen erfaßt, so gibt es keine soziale Erscheinung mehr, die nicht an irgendeiner Stelle der Reihe ihren Platz findet, die neue soziale Erscheinung zwingt nicht mehr zur Umbildung der Begriffe, die Topik ist geschaffen. Wenn man will, mag man darin die Ersetzung von »Substanzbegriffen« durch »Funktionsbegriffe« erblicken.

Historisch Orientierte werden diesem Gedankengange den Vorwurf: »achtzehntes Jahrhundert« entgegenschleudern. Wer systematisch zu denken versucht, wird zu solchen Gedanken gedrängt und wird gerade das Historische als »zufällige« Wirklichkeit betrachten.

Die vor kurzem erschienene Allgemeine Staatslehre Hans Kelsens bedeutet einen außerordentlichen, großen Fortschritt in der Forschung nach dem Wesen und Möglichkeiten des Staates. Sie ist die erste echte apriorische Untersuchung des Staates als einer Rechtserscheinung. Die wesentlichen Grundlagen hiezu hat sich Kelsen bereits in seinen früheren Werken geschaffen [1]). Diese Arbeit unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß sie systematisch alle Probleme der Staatslehre von den grundlegenden Fragen bis in die letzten Einzelheiten zu erfassen trachtet. Es zeigt sich hiebei die große Fruchtbarkeit der neuen Methode; die scheinbar so schwierigen Probleme der Staatslehre lösen sich auf die einfachste Weise, vor allem wird jedoch der Reichtum an Formen und Möglichkeiten staatlicher Gestaltung aufgedeckt. Kelsen selbst bezeichnet als den Gegenstand der Allgemeinen Staatslehre den möglichen Staat und verfolgt nun die Abwandlungen dieses Gegenstandes.

Ihren Triumph feiert die Methode in dem Schlußabschnitt des Werkes, in der Darstellung der Staatsformen. Kelsen weist überzeugend nach, daß dem Gegensatz von Monarchie und Republik der tiefere Gegensatz von Autokratie und Demokratie zugrunde liegt. Autokratie und Demokratie sind Ideal-typen. Zwischen ihnen liegen die historischen Staatsformen, insbesondere die konstitutionelle Monarchie als Mischtypen. Der Gegensatz von Autokratie und Demokratie tritt aber nicht nur in der Verschiedenheit der Staatsformen hervor, er erstreckt sich in das Gebiet der Vollziehung, der Staatsexekutive. Nicht nur die Gesetzgebung, auch die Verwaltung und Gerichtsbarkeit kann demokratisiert werden. Und im völlig demokratisierten Staate müßte jeder Akt der Gesetzgebung wie der Verwaltung und Gerichtsbarkeit demokratisch, durch

1) Vgl. meine Darstellung seiner Lehre in: Die Wiener rechtsphilosophische Schule, Logos Band XI S. 309 ff.

Mitwirken der Beteiligten zustande kommen. Die modernen Demokratien sind jedoch Mischformen, in ihnen verbindet sich Demokratie der Gesetzgebung mit weitgehender Autokratie der Vollziehung.

Eine andere kontinuierliche Reihe, die Kelsen aufweist, führt vom Selbstverwaltungskörper über das »Land« zum Gliedstaat. Das Streben der Theorie war bisher darauf gerichtet, scharfe Grenzen zwischen diesen Formen zu ziehen. Dieses Streben ist methodisch verfehlt. Es gibt hier eben keine festen Grenzen, da es sich nur um einzelne Punkte einer Reihe handelt. Die Reihe umfaßt die Formen der Dezentralisation. Freilich müssen die einzelnen Arten der Dezentralisation geschieden werden. Es gibt statische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen gelten nicht für das ganze Rechtsgebiet, sondern für beschränkte Teile desselben und dynamische Dezentralisation, d. h. die Rechtsnormen werden nicht von einem einzigen Organ, sondern von einer Vielheit von Organen gesetzt. Es gibt ferner vollkommene und unvollkommene Dezentralisation, je nachdem, ob die lokalen Normen durch zentrale Normen aufhebbar bzw. in ihrem Inhalt bestimmt sind oder nicht. Im Schlagwort »Selbstverwaltung« vermengen sich unklar der Gedanke der Demokratie und Dezentralisation.

Verfolgt man die Reihe bis zum Gliedstaat, so verflüssigt sich auch der bisher als fest angenommene Unterschied zwischen Staatenbund und Bundesstaat. Wieder handelt es sich nicht um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern um ineinander übergehende Typen. Das eine Mal überwiegen die lokalen, das andere Mal die zentralen Normen an Umfang und Bedeutung. Und letzten Endes führt die Reihe zur civitas maxima, zur Völkerrechtsgemeinschaft, als deren Glieder dann die Einzelstaaten erscheinen.

Zum gleichen Endpunkte kommt man in einer dritten Reihe, der Reihe der Rechtsstufen. Während die ältere Theorie Gesetz und Rechtsgeschäft scharf kontrastierte, hat Merkl durch seine Stufenlehre gezeigt, daß dieser Gegensatz ein bloß gradueller ist und daß von der Verfassung ein Stufenbau über Gesetz, Verordnung usw. bis zum Rechtsgeschäft aufsteigt. Kelsen widmet der Stufenlehre ein eigenes Kapitel und setzt sie an die Stelle der alten Lehre von der Teilung der drei Staatsgewalten, die logisch verfehlt ist.

Ich habe im vorstehenden versucht, einen der methodischen Grundgedanken, wohl den wesentlichsten, herauszuarbeiten. Eine solche Darstellung muß freilich notwendig einseitig sein, der Reichtum des Buches konnte nicht erschöpft werden. So kann ich abschließend nur auf das Buch selbst verweisen, das zweifellos eine Erneuerung der Staatslehre bedeutet und über sie hinaus auch auf anderen Gebieten der Geisteswissenschaften seine Wirkungen zeigen wird.

Notizen.

Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Band 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus, 3. Auflage 1924. Band 2: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis, 2. veränderte Auflage, 1925. Band 3: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik, 2. veränderte Auflage 1926. Verlag Alfred Kröner in Leipzig.

In einer Abhandlung, die bald nach Riehls Tode im Logos (Bd. XIII S. 162 ff.) erschien, habe ich die systematische Bedeutung von Riehls Hauptwerk und besonders seine Stellung im Neukantianismus ausführlich zu charakterisieren versucht. Darauf darf ich in dieser Anzeige verweisen. Prinzipiell Neues wüßte ich nicht hinzuzufügen. Doch lag damals vom »Kritizismus« in neuer Bearbeitung nur der erste, geschichtliche Band vor, der in der 3. Auflage keine sachlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Den systematischen Teil gab es, als Riehl starb, allein in der ersten Fassung von 1879 und 1887, und die alte Auflage war seit längerer Zeit vergriffen. So konnte ich nur die Hoffnung aussprechen, daß die in Aussicht gestellte neue Bearbeitung bald erscheinen und dann möglichst stark wirken möge.

Nun ist auch der systematische Teil als 2. und 3. Band des »Kritizismus« in veränderter Auflage wieder im Buchhandel. Riehl hat zwar nur noch die Korrekturen der ersten Bogen selbst gelesen. Die endgültige Fertigstellung für den Druck besorgten Eduard Spranger und Hans Heyse. Doch liegt das ganze Werk jetzt so vor, wie es nach Riehls letzten Intentionen gestaltet sein sollte. Das ist mit großer Freude zu begrüßen, und die Leser des Logos seien mit allem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht.

Den Abschluß der endgültigen Fassung des systematischen Teils hatte Riehl durch viele Jahre hinausgeschoben. Schon in Freiburg, also vor 1896, war er mit der Neugestaltung beschäftigt, und er zeigte mir bereits damals umfangreiche Manuskripte für diesen Zweck. Immer von neuem legte er dann während mehrerer Jahrzehnte die bessernde Hand an das Hauptwerk seines Lebens, das in der ersten Fassung schon fertiggestellt war, als er noch nicht 44 Jahre zählte. Jetzt zeigen sich durch das ganze Buch hindurch viele kleinere Aenderungen und einige größere Zusätze. Im wesentlichen aber sind die Grundgedanken dieselben geblieben, und das durften wir auch nicht anders er-

warten. Riehls Werk war von vornherein aus einem Guß. Seine Art zu arbeiten, brachte es mit sich, daß er zwar dauernd auf die Fortschritte in den Spezialwissenschaften Rücksicht nahm und Einzelheiten dementsprechend verbesserte oder ergänzte, aber das, was er »kritischen Realismus« nannte, und worin eine der Hauptrichtungen bestand, in der die kantische Philosophie weitergebildet worden ist, daran konnten sich wesentliche Wandlungen nicht mehr vollziehen. Diese besondere Form des »kritischen« Denkens ist bis heute auch von keinem andern Denker besser dargestellt und begründet worden. Sie hatte bei Riehl schon früh ihre »klassische« Ausprägung gefunden.

Daher ist hier kein »neues« Buch anzuzeigen. Doch setzt das den Wert des Werkes, das nun in bester Ausstattung wieder jedem zugänglich geworden ist, wahrlich nicht herab. Riehl schloß seinen Versuch über Nietzsche mit den Worten: »Es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, sondern die Werte«, und dementsprechend dürfen auch wir sagen: es sind nicht alte Bücher, nicht neue Bücher, auf die es ankommt, sondern die Bücher, die immer wieder gelesen werden müssen. Zu diesen Büchern aber gehört Riehls Kritizismus auf jeden Fall.

Heinrich Rickert.

Julius Binder, Philosophie des Rechts. Berlin 1925, Georg Stilke, LIV und 1063 Seiten.

Es gibt vielleicht kein philosophisches Sondergebiet, auf dem sich in den letzten Jahrzehnten die allgemeine Bewegung des philosophischen Denkens so unmittelbar spiegelte, wie auf dem der Rechtsphilosophie. Die hier behandelten Fragen und die hier einander gegenüberstehenden Richtungen entsprechen durchaus dem Gesamtverlauf der Philosophie in dieser Zeit überhaupt, und gelegentlich haben die rechtsphilosophischen Erörterungen sogar entscheidend in diesen Gesamtverlauf eingegriffen.

Auch die Rechtsphilosophie war tief im Positivismus befangen, bis sie durch die Erneuerung der klassischen Systeme des deutschen Idealismus zu neuer Bewegung angeregt wurde. Der Neukantianismus trat mit größter Entschiedenheit in ihr hervor und gewann auf diesem Gebiete zeitweise eine unbedingt herrschende Stellung. Aber die mehr formale Behandlung der Fragen unter diesem Gesichtspunkte vermochte auch hier auf die Dauer nicht zu befriedigen; neue Richtungen machten sich geltend, welche eine mehr inhaltliche Erfassung des Rechtes erstrebten, Richtungen, die abermals nur Glieder der philosophischen Gesamtbewegung waren. Ich erinnere nur an die Phänomenologie und die sogenannte Lebensphilosophie.

Auch das vorliegende Werk von Julius Binder steht in der Reihe dieser allgemeinen Bewegung. Der Verfasser hat in seiner eigenen Person ein gutes Stück der erwähnten Entwicklung miterlebt, kam vom Positivismus her, ergab sich dann ganz dem Neukantianismus, bis er gleichfalls an dessen Formalismus keine Befriedigung mehr fand, und strebt nun mit großer Entschiedenheit zu einer stärkeren inhaltlichen Deutung der Rechtsgrundlagen. Sein Werk steht dabei auf der Linie, welche von

Kant zu Hegel führt, jene vielleicht stärkste Bewegung in der Philosophie der Gegenwart, deren geschichtliche Grundlage in dem großen Werke des Herausgebers dieser Zeitschrift eine eindrucksvolle Darstellung erfahren hat.

Den allgemeinen Standpunkt dieser Rechtsphilosophie müssen wir, systematisch angesehen, etwa in die Mitte zwischen Kant und Hegel verlegen; mit beiden Denkern verbinden den Verfasser, der vom Kantianismus herkommt und zu Hegel hinstrebt, ohne sich diesem doch völlig anschließen zu wollen, bedeutende Momente. Am stärksten tritt ohne Zweifel auch hier das Bestreben hervor, die bloß formale Behandlung der Rechtsidee zu überwinden und sie durch eine inhaltlich bestimmte zu ersetzen, vom Kritizismus zum konkreten Idealismus fortzuschreiten. Mit Recht wird bei dieser philosophischen Erörterung der Begriff der Idee in den Mittelpunkt gestellt, an dem sich ja in der Tat die Hauptentwicklung von Kant zu Hegel vollzog. Die Idee darf nicht nur als abstrakter Wertmaßstab der Wirklichkeit gegenübergestellt werden, sondern muß zugleich als konstitutiver Faktor, die Rechtsidee also als konstitutiver Faktor des Rechts begriffen werden. In dieser Betonung des konstitutiven Charakters der Idee geht der Verfasser entschieden über Kant hinaus. Aber er scheidet seinen Weg doch noch von dem Hegels ab, indem er auf der anderen Seite den Gedanken der Immanenz der Idee ablehnt. Die Idee soll Aufgabe bleiben und kann niemals unmittelbare Wirklichkeit werden. Sie ist eine Aufgabe, welche in dem positiven Recht niemals als vollendete Realität, wohl aber als gestaltendes Prinzip hervortritt.

Irre ich nicht, so steht der Verfasser mit diesem Grundgedanken Hegel näher, als er vielleicht selber glaubt. Auch bei diesem erscheint ja die Idee zwar als der Wirklichkeit immanent, aber zugleich doch immer als Aufgabe, welche über die gegebene Wirklichkeit hinausweist und so die Bewegung des Begriffs hervorbringt; und wenn die Idee für das Recht wahrhaft konstitutiv sein soll, so muß sie diesem auch immanent sein. Sie stellt dann, kantisch zu reden, nicht nur eine Art der Reflexion über das Recht, sondern eine wahrhafte Bestimmung des Rechtes dar.

Indem so dem Verfasser ein voller Ausgleich zwischen seinem kantischen Ausgangspunkte und dem in Hegels Gedankenwelt liegenden Ziele, dem er zustrebt, noch nicht ganz gelingt, ist ein gewisser Formalismus der Behandlung auch in diesem Werke vielleicht noch nicht ganz überwunden. Wohl wird die Idee des Rechts als bestimmte Anwendung des sittlichen Grundgesetzes auf die Gemeinschaft lebender Menschen und somit als ein sittlich Erfülltes gefaßt, aber das Sittliche selbst kommt dabei noch nicht recht aus seinem reinen Forderungscharakter heraus und erlangt noch keinen vollen konkreten Inhalt. Wenn dann der Inhalt der Rechtsidee in den Gedanken einer Ueberwindung des im Selbstbewußtsein des Menschen begründeten Für-sich-sein-wollens der einzelnen durch äußeren Zwang zum Zwecke der Herstellung einer Gemeinschaft unter diesen Einzelnen gefaßt wird, so sind in dieser Begriffsbestimmung ohne Zweifel noch Bestandteile des abstrakten Individualismus ent-

halten. Damit hängt es zusammen, daß die aus der Idee des Rechts entfalteten Rechtskategorien gleichfalls wesentlich formaler Natur sind, indem sie nur das abstrakte Verhältnis von Hoheit und Untertänigkeit, Gemeinschaft und Einzelnem, sowie das Moment des Zwanges zum Ausdruck bringen. Der sittliche Geist, welcher mit vollem Rechte hier als die das Recht letzthin bestimmende Macht anerkannt wird, ist noch nicht ganz in seiner vollen konkreten Lebendigkeit erfaßt. Jener Uebergang, der sich innerhalb des deutschen Idealismus von Kant und Fichte auf der einen Seite, zu Schelling und Hegel auf der anderen vollzog und der in dem Durchbruch zur wahren Objektivität und der Anerkennung derselben in ihrem eigenen Rechte bestand, ist noch nicht ganz vollzogen.

Der Verfasser brauchte aber die in seinen Gedanken von der konstitutiven Bedeutung der Rechtsidee enthaltenen Momente nur zu Ende zu denken, um diesen Standpunkt ganz zu gewinnen.

Es ist billig, nach diesen allgemeinen kritischen Bemerkungen dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt dieses bedeutenden Werkes zu vermitteln. Allerdings kann dies nur in den kürzesten Umrissen geschehen; das erfordert schon der gewaltige Umfang des Werkes, dessen Inhaltsverzeichnis allein über 30 Seiten umfaßt und von dessen Ausführungen vieles nicht dem Urteil des Philosophen untersteht.

Nach einleitenden Ausführungen zur philosophischen Grundlegung, in denen der idealistische Standpunkt festgelegt und darauf der Begriff der Rechtsphilosophie als eines Gliedes der Kulturphilosophie abgeleitet wird, kommt der Verfasser auf den Begriff des Rechts, der zunächst im empirischen Recht gesucht wird, um dann endgültig in der Rechtsidee gefunden zu werden. Gewisse grundlegende Begriffe, die in dieser Rechtsidee enthalten sind, werden danach besonders behandelt, dabei eingehend die Ideologien der politischen Parteien erörtert und schließlich die Begriffe der Gerechtigkeit und Billigkeit herausgearbeitet. Die Rechtsidee entfaltet sich in den einzelnen Kategorien des Rechts, deren Ableitung das folgende Kapitel gehört und die dann in ihrer Anwendung auf die einzelnen Grundbegriffe des Rechts in der Sphäre der Einzelpersönlichkeit wie in der Sphäre der Gesamtpersönlichkeit besprochen werden. Hierauf wendet sich der Verfasser der Wirklichkeit des Rechts zu und stellt das Verhältnis des positiven Rechts als Phänomen zu dem Rechte als Idee dar, um dann das Recht im System der Gemeinschaftswerte überhaupt zu beleuchten. Die letzten Kapitel behandeln die Eigenart der Rechtswissenschaft, hierauf Gesetzgebung und Rechtsanwendung und zuletzt den allgemeinen Begriff einer Geschichte des Rechts.

Es ist nicht nur der gewaltige Umfang, welcher die Uebersicht sehr erschwert, sondern auch die zahlreichen eingestreuten kritischen und polemischen Auseinandersetzungen mit anderen Anschauungen, welche manchmal weite Strecken des Buches einnehmen. Die Gedankenführung ist darum nicht immer leicht festzuhalten und auch das Inhaltsverzeichnis verhilft nicht immer zu einer ganz klaren Uebersicht.

Ich möchte deshalb zum Schlusse dem Wunsche Ausdruck geben, daß der Verfasser sich entschlösse, unter Weglassung aller kritischen Erörterungen allein die Grundgedanken seiner eigenen Darstellung in einer kurzen Schrift, die am besten die Gestalt eines Lehrbuches hätte, zusammenzufassen. Ich bin überzeugt, daß diese Rechtsphilosophie erst durch eine solche Herausstellung der Hauptgedanken zur vollen Wirkung käme und die Bedeutung erhält, die ihr ohne Zweifel zukommt.

Jena. M. Wundt.

Unter dem Titel »Die idealistische Philosophie und das Christentum« [1]) hat der Göttinger Theologe Emanuel Hirsch vier Aufsätze herausgegeben, von denen die ersten drei (Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, die idealistische Philosophie und das Christentum, die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie) schon früher erschienen sind; der vierte Aufsatz, Fichtes Gotteslehre 1794—1802, ist neu hinzugekommen. Der Verfasser ist einer der besten und verständnisvollsten Kenner des deutschen Idealismus, insbesondere Fichtes; er hat schon früher mehrere Schriften über das Verhältnis von Fichtes Wissenschaftslehre zur Religion veröffentlicht, denen die Forschung zu größtem Danke verpflichtet ist. Hirsch verbindet mit der bei den Philosophen der Gegenwart fast verloren gegangenen Fähigkeit, in die subtilsten und schwierigsten Gedanken des deutschen Idealismus einzudringen, die andere noch seltenere, überall den lebendigen religiösen Wesenskern zu fühlen und zu ergreifen, aus dem diese Gedanken hervorgegangen sind, — er hört nie auf, Theologe zu sein, ohne daß dadurch sein Forschen und Verstehen zugunsten vorgefaßter Ueberzeugungen getrübt und in seiner eigenen Energie gelähmt würde.

Deshalb ist Hirsch, wie kaum ein anderer Zeitgenosse, dazu berufen, in die Diskussion über Sinn und Wert der deutschen Spekulation als Theologe und Philosoph, als fühlender Mensch und denkender Historiker zugleich einzugrei en. Jede historische Forschung auf diesem Gebiete muß heute immer auch eine Stellungnahme enthalten, so aktuell sind noch oder jetzt wieder die vom Idealismus aufgeworfenen Probleme: Hirsch nimmt Stellung als ein Christ, für den letzthin Luthers Standpunkt maßgebend ist. In der Vorrede zu seiner Schrift zitiert er Luthers Satz: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati und fügt hinzu: An diesem Worte stirbt die Philosophie der Freiheit. Trotz dieser letzthin ablehnenden Haltung gegenüber der Fichteschen Philosophie gesteht er jedoch, daß die Beschäftigung mit ihr für jeden Theologen unumgänglich notwendig sei, denn bis heute gäbe es keine andere, die der Theologie Luthers so nahe gekommen wäre, die in so hohem Einklange mit ihr stünde. Eben diesen Einklang sucht Hirsch nachzuweisen; aus sol-

1) Studien des apologetischen Seminars, herausgegeben im Auftrag des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen, 14. Heft, Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1926.

chem Bestreben ist ihm die Forschungsarbeit erwachsen, deren letzte und reifste Resultate er in seinem vierten Aufsatze vorlegt.

Hirsch wagt mit seinen Untersuchungen an die für den Theologen wie für den Philosophen heute wohl brennendste, zugleich aber auch dornenvollste Frage eben nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Christentum und Idealismus zu rühren, indem er sie an dem größten Vorbild des Versuchs einer Lösung aufrollt, an der Spekulation Fichtes und Hegels. Man kann die Frage, losgelöst von aller historischen Stellungnahme, dahin formulieren: Inwiefern ist die Philosophie abhängig von der Offenbarung? Dürfen wir als Philosophen das Christentum begreifen, oder haben wir vielmehr als Christen zu philosophieren? Ist das Letzte, worauf wir uns in der Philosophie zu stützen haben, der denkende Geist schlechthin und seine Aussagen oder die Botschaft des göttlichen Geistes? Ist das philosophische Denken autonom oder ist es in letzter Hinsicht, nämlich insofern es sich mit der Religion und mit dem Gegenstand der Religion auseinanderzusetzen hat, gebunden an das Denken der christlichen Theologie? Welche Entscheidung insbesondere muß auf dem Boden des Protestantismus getroffen werden? Gibt es eine Philosophie, die dem Geiste der protestantischen Theologie, dem Geiste Luthers volle Gerechtigkeit widerfahren läßt? Hirsch verneint diese Frage für die Vergangenheit; eine solche Philosophie hat es bisher noch nicht gegeben, sie ist ein Postulat für die Zukunft. »Das Ziel . . . der ganzen mühsamen Auseinandersetzung (mit dem deutschen Idealismus) muß sein, im Stahlbad dieses Kampfes die Kraft zu gewinnen zur Schaffung einer neuen, tieferen Philosophie, die den Idealismus überwindet« (S. 115 f.).

Derjenige, der dem Ideal einer protestantischen Philosophie am nächsten gekommen ist, ist Fichte, und zwar deshalb, weil er in seinem Verhältnis zur Religion am tiefsten in den Anschauungen des lutherischen Christentums verankert ist. »Ihre eigentliche Tiefe dankt die Fichtesche Deutung der Religion ihrem Verwurzeltsein in bestimmten christlichen Anschauungen« (S. 215). »So hat denn Fichte wirklich und wahrhaftig den tiefsten Gehalt des christlichen Vorsehungsglaubens sich zu eigen gemacht. In seiner freudigen Ergebung ist ein Stück lutherisches Christentum lebendig« (S. 219 f.). Ueberzeugend weist Hirsch nach, daß Fichte persönlich vom Beginne seiner philosophischen Laufbahn an bis zu ihrem Ende innerlich an das Christentum gebunden war und selbst diese Bindung anerkannte, daß seine Philosophie seiner persönlichen Gottesgewißheit entsprungen ist und nichts anderes bedeutet als den Versuch, das, was er glaubte, denkend zu begründen, den Standpunkt im Denken zu finden, der dem Standpunkt im Glauben entsprach. »So ist die leidenschaftliche Spannung der Jenaischen Zeit nur der Ausdruck eines (sich selbst vielleicht nicht einmal ganz durchsichtigen) religiösen Ringens« (S. 194).

Mit den Mitteln feinster und vorsichtigster Interpretation verfolgt Hirsch im vierten Aufsatze den Weg, den Fichte von der ersten großen Darstellung der Wissenschaftslehre

(1794) bis zur zweiten (1801, beendet 1802 — diese neue Datierung wird von Hirsch sehr genau begründet) gegangen ist; er zeigt, inwiefern es Fichte in stetem Durch- und Fortdenken der philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaftslehre gelungen ist, sie zum Ausdrucke seiner Frömmigkeit, seines Gotterlebens zu machen. Dabei wird deutlich, daß in der Entwicklung von 1794 bis 1802 die ursprüngliche Ichphilosophie immer mehr zu einer Gottesphilosophie wird; daß die Idee der absoluten Freiheit immer mehr eingeschränkt wird durch die Idee einer ihr zugrunde liegenden und sie bedingenden unbedingten Notwendigkeit, oder religiös gesprochen: durch die Idee der Gnade; und daß Fichte auf diesem Wege, unabhängig von Schelling, und ohne in den Fehler der Identitätsphilosophie zu verfallen, die, um der Absolutheit der Natur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ungerecht gegen die Absolutheit des Ichs wurde, zur Anerkennung eines Primats des Seins, nämlich des absoluten oder göttlichen Seins, über die Tathandlung des Ichs gelangt. Noch niemals ist diese in ihren Hauptzügen bekannte Entwicklung mit so scharfen Augen gesehen und mit so sicherer Hand nachgezeichnet worden, wie es hier durch Hirsch geschieht; die Analyse der Wissenschaftslehre von 1801/02, in der die ganze Darstellung gipfelt, ist ein Meisterstück zugleich des Nachverstehens wie des Ausdeutens. Man lernt daraus, wie wenig gesagt ist, wenn man die Entwicklung eines großen Denkers in Standpunkt-Phasen einteilt, wie vielmehr in ihr eine identische Grundanschauung immer mehr zur Klarheit reift und sich selbst auszusprechen immer fähiger wird.

Die wichtigste Einsicht, zu der Hirsch vordringt, ist die, daß er als den systematisch treibenden Faktor der Entwicklung das 1794 noch unausgedachte Problem des Verhältnisses der Ichindividuen zueinander und zur Gemeinschaft aller aufdeckt oder das von Fichte selbst in einem Briefe an Schelling (vom 31. Mai 1801) so genannte Problem, wie die »Synthesis der Geisterwelt« zu vollziehen sei. Hirsch zeigt, daß Fichte durch die Behandlung dieses Problems den Begriff des »Anstoßes« vertieft. 1794 entsteht dieser Begriff aus der idealistischen Umformung des erkenntnistheoretischen Ding-an-sich-Begriffs, im Laufe der Jahre aber erkennt Fichte, daß sich hinter dem Anstoß dasjenige verbirgt, was das Ich zur Individualität macht, was somit das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft und letzthin das Verhältnis des einzelnen zu Gott begründet. Der Anstoß ist nicht nur der metaphysische Ort für das Nicht-Ich bzw. für den Gegenstand, sondern auch für das Du. »Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen" ist aber für Hirsch, wie er an anderer Stelle sagt, »nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott«, es ist »umgeben von dem Hauch eines Geheimnisses, das aus dem in uns klopfenden Leben und Denken nicht ergründet werden kann« (78 f.). Deshalb wird auch für Fichte das Problem des Anstoßes in der neuen Form, wonach es zugleich dasjenige des Ursprungs jedes individuellen Pflichtenkreises aus Gott ist, zum tiefsten Problem der Wissenschaftslehre, und die Wissen-

schaftslehre wird durch die Lösung dieses Problems zur Gotteslehre.

Hand in Hand damit geht die Vertiefung der Gottesidee selbst von der ersten den Atheismusstreit heraufbeschwörenden Schrift bis zur Bestimmung des Menschen und zur Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02. Die moralische Weltordnung, die Fichte zuerst als Bürgschaft dafür deduziert hatte, daß sich an unsere moralischen Handlungen auch moralische Folgen anknüpfen, oder als Bürgschaft dafür, daß die menschliche Kulturarbeit nicht vergebens geschehe, wird mehr und mehr zugleich als der Urquell begriffen, aus dem wir schöpfen, insofern wir überhaupt uns Pflichten setzen; sie wird begriffen als die Ordnung, die »den Ruf zur Pflicht« an jeden einzelnen ergehen läßt, — ohne daß durch diese Erweiterung des Begriffs die Selbsttätigkeit des Willens ausgelöscht würde. In der Vereinigung von göttlich bestimmender Notwendigkeit und menschlich sich selbst bestimmender Freiheit liegt vielmehr das höchste Ziel, das sich das Fichtesche Denken steckt, und das er 1801/02 auch wirklich erreicht.

Das Ergebnis des Ringens um die Lösung dieses größten und schwierigsten Problems erblickt Hirsch darin, daß Fichte die innere Verbundenheit von »Freiheitsleben und Gottinnigkeit« zur Grundlage der Wissenschaftslehre macht. »Es ist das Bekenntnis des Fichteschen Idealismus, daß man aus der Freiheit die Welt nicht erklären kann, weil diese Freiheit über einem Unergründlichen schwebt« (277). Freiheit ist selbst als Freiheit nur möglich dadurch, daß sie zugleich an die Notwendigkeit sich gebunden weiß, die freilich nicht die theoretisch-gegenständliche, kausale sein kann, sondern als Notwendigkeit der Freiheitsbestimmung diejenige des absoluten Seins Gottes sein muß, so daß, »wenn das Reich der Freiheit sich füllt, tiefer und höher sich streckt, dann auch das an sich stets gleiche und reine Denken einer Gebundenheit im absoluten Sein Tieferes und Gehaltvolleres bedeuten muß« (280). Absolute Freiheit und absolutes Sein sind so aneinander gekettet, daß sie zugleich eines und nicht eines sind; in diesem Widerspruche liegt die Unbegreiflichkeit beider, die Grenze des Wissens, an der das Wissen zuletzt sich selbst aufhebt. In dieser Begrenztheit erkennt das Wissen seine eigene, niemals durch Wissen in Notwendigkeit zu verwandelnde Zufälligkeit und Faktizität, und in dieser Selbsterkenntnis vernichtet es sich, um Gott bejahen zu können. »Das ist die letzte und höchste Erkenntnis der Wissenschaftslehre: ein sich wissendes und besitzendes Ja zu Gott, das da zugleich weiß: Gott bejahen heißt sich im Gedanken vernichten« (284).

Dies ist in großen Zügen der Gang, den die Interpretation von Hirsch nimmt; man folgt überall willig und dankbar seinen an den Text Fichtes sich innig anschmiegenden und ihn doch auch wieder aus eigener Perspektive überschauenden und dadurch erleuchtenden Ausführungen, in denen Frömmigkeit und Denkarbeit sich die Hand zum seltenen Bunde reichen, so wie sie es ohne Zweifel bei Fichte ebenfalls tun. Dennoch bleibt für mich am Ende ein unbefriedigtes Gefühl zurück, dasselbe, das ich auch empfinde, wenn ich den späteren Fichte

selbst lese, das Gefühl, daß der Bund, den hier Frömmigkeit und Denkarbeit eingegangen sind, beiden Seiten nicht volle Gerechtigkeit zuteil werden läßt, — daß die Vereinigung der beiden Arten, sich dem Absoluten gegenüber zu verhalten, hier ebensowenig gelungen ist, wie die Vereinigung von absoluter Freiheit und absolutem Sein. Das große Problem, wie Philosophie und Religion, wie, näher betrachtet, Idealismus und Christentum eine Einheit werden können, ohne daß die eine Seite die andere schädigt, oder aber beide nicht zur vollen Auswirkung gelangen, scheint mir gerade bei dem späteren Fichte ganz und gar nicht gelöst zu sein. Dies ist zuletzt freilich auch die Ansicht von Hirsch. In seinem Urteil geht er dabei von dem Rechte und Anspruche der Religion aus und findet, daß ihr in Fichtes Spekulation kein volles Genüge geschehen ist. Dasselbe aber läßt sich auch sagen, wenn man für die Philosophie Partei ergreift; auch sie kommt in Fichtes Denken zu kurz. Ich berühre damit einen Punkt, auf den Hirsch mehrfach hinweist, und in dem ich seiner Ansicht nicht beipflichten kann; ich meine das Verhältnis von Fichte und Hegel.

Ich kann in dieser Notiz nur flüchtig andeuten, worin ich von Hirsch abweiche und muß mich auf die Darstellung meines Buches berufen, die in dieser Hinsicht zu ändern ich durch die Ausführungen von Hirsch mich nicht genötigt sehe. Das Entscheidende ist dieses: Hegel hat dem Logos gegeben, was des Logos ist, er hat für die Philosophie den Primat des Denkens über das Ethos und über das gottinnige Leben gefordert, und er hat diese Forderung durch die Tat erfüllt. Er hat dadurch die Unklarheit und Unhaltbarkeit des Schwankens zwischen den beiden Verhaltungsweisen dem Absoluten gegenüber, wie es typisch ist für den Fichte von 1800 an, entschlossen und kühn beseitigt, und dies bleibt für alle Zeiten sein unsterbliches Verdienst um die Sache der Philosophie. Ob es ihm gelungen ist, durch diese Tat jenes Problem befriedigend zu lösen, das in dem Titel des Hirschschen Buches ausgesprochen ist, lasse ich dahingestellt; vielleicht hat Hirsch damit recht, daß eine solche Lösung bis heute nicht existiert. Daß aber Fichte dem Ideal näher gewesen sei als Hegel, dies muß entschieden bestritten werden. Fichte wird weder dem religiösen noch dem spekulativlogischen Bewußtsein voll gerecht, weil er in der Mitte zwischen beiden stehen will; ob Hegel auf philosophische Weise den Geist des protestantischen Christentums zum Ausdruck gebracht hat, ist eine bis heute kaum irgendwo ernsthaft aufgegriffene und diskutierte Frage.

Wenn Hirsch am Ende seines letzten Aufsatzes die Ueberlegenheit Fichtes über Hegel in bezug auf die Fassung der Gottesidee dahin ausspricht, daß Fichte die Ueberschwenglichkeit, Verborgenheit und Majestät Gottes gewahrt, Hegel dagegen Gott verdiesseitigt und im Begriffe aufgeschlossen habe, so läßt sich vielerlei gegen solche Kontrastierung einwenden. Hirsch verkennt, daß Hegels »Begriff« selbst das im religiösen Sinne Ueberschwengliche, Verborgene und Majestätische zu eigen ist, daß Hegel »Begriff« gerade das nennt, was gemeinhin als das Unbegreifliche bezeichnet wird, wie Hegel

selber sagt. Hirsch verkennt ferner, daß Hegel schon in der Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, also im selben Jahre, in dem die neue Wissenschaftslehre von Fichte ausgearbeitet wurde, durch das Weiterdenken der die Wissenschaftslehre bestimmenden Motive und durch den Versuch, sie mit den zum Standpunkte des absoluten Wissens hintreibenden zu versöhnen, zu einem ganz ähnlichen Resultate geführt wurde, wie Fichte, nämlich zu der Idee der Selbstvernichtung des reflektierenden Verstandes. Hirsch verkennt endlich, daß die Verdiesseitigung des Absoluten bei Hegel zugleich eine Selbst-Aufhebung des Nicht-Absoluten, des Diesseitigen bedeutet, daß alles Endliche dadurch unter das göttliche Nein, unter die »absolute Negativität« gestellt wird, — kurz, Hirsch übersieht den mystisch-religiösen Charakter der Hegelschen Logos-Idee, jenen Zug in Hegels Lehre, der ihr mit der docta ignorantia des Nicolaus Cusanus gemeinsam ist. So leicht wie Hirsch sich die Ablehnung Hegels vom Standpunkte des frommen Christen aus macht, dürfte sie daher keinesfalls zu leisten sein, — hat doch Hegel selbst alle diese Einwürfe genau gekannt und öfters zurückgewiesen.

Hirsch faßt die Gegenüberstellung Fichtes und Hegels zuletzt in den Satz zusammen: »Fichte hat also wirklich Gott gedacht, Hegel aber leider nichts anders als — eben den absoluten Geist« (289), — mit demselben Rechte ließe dieser Satz sich umkehren und sagen: Hegel hat wirklich Gott gedacht, Fichte aber leider nur — das absolute Sein. In der Tat ist Fichte gedanklich über diesen Begriff, mit dem die Hegelsche Logik beginnt, in der Wissenschaftslehre 1801/02 nicht hinausgelangt. Es ist verdienstvoll genug, daß Fichte diesen Schritt getan, daß er dadurch auf seine Weise die Ontologie gegenüber der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie rehabilitiert hat, aber man darf darüber die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß dieser Schritt doch nur den Anfang des Weges bedeutet, auf dem Hegel in viel großartigeren Dimensionen diese Rehabilitierung durchgeführt hat. Schon die Argumentation, mit der Hirsch die Deduktion der absoluten Notwendigkeit als Grund der Freiheit rechtfertigt, kennzeichnet den Abstand, in dem die reelle logische Einsicht bei Fichte von derjenigen bei Hegel steht, — man vergleiche dazu die Entwicklung der Modalitätskategorien in Hegels Logik, als deren Resultat die absolute Notwendigkeit herausspringt, — nicht im Gegensatze gegen die absolute Freiheit, sondern gegen die absolute Zufälligkeit, während die Freiheit erst auf einer viel späteren Stufe des Begriffs erscheint. Die philosophisch zu leistende Arbeit ist eben bei Hegel mit weit größerer Vollkommenheit bewältigt.

Richard Kroner.



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIV

HEFT 1



1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩
TÜBINGEN

Inhalt des ersten Heftes.

Seite
Die Einheit des Faustischen Charakters. Eine Studie zu Goethes Faustdichtung. Von Heinrich Rickert 1
Die sittliche Bedeutung des Staates. Von Erich Martin Marcks . . 64
Notizen 97

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Mit Beilagen der Firmen Englert & Schlosser, Frankfurt a. M., Ernst Reinhardt, München, Hermann A. Wiechmann, München und der Verlagsbuchhandlung.

HEIDELBERGER ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von

ERNST HOFFMANN UND HEINRICH RICKERT

---

6. RUDOLF ZOCHER, Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke. Eine erkenntnistheoretische Studie zum Problem des Sinnes. 1925. M. 1.80, in der Subskription M. 1.60.

5. HANS OPPENHEIMER, Die Logik der soziologischen Begiffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber. 1925. M. 3.80, in der Subskription M. 3.40.

4. GÜNTER RALFS, Das Irrationale im Begriff. Ein metalogischer Versuch. 1925. M. 3.—, in der Subskription M. 2.70.

3. ERNST HOFFMANN, Die Sprache und die archaische Logik. 1925. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

2. HERMANN GLOCKNER, Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus. 1924. M. 2.80, in der Subskription M. 2.50.

1. HEINRICH RICKERT, Das Eine, die Einheit und die Eins. 2. umgearbeitete Aufl. 1924. M. 3.30, in der Subskription M. 3.—.

*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIV

HEFT 2/3



1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Inhalt des zweiten und dritten Heftes.

	Seite
Vom Anfang der Philosophie. Von Heinrich Rickert	121
Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus. Von Carlo Sganzini . .	163
Der Niederländische Hegelianismus. Von Samuel Adrianus van Lunteren	240
Montaignes Zweifel. Von Ernst Hoffmann	258
Nietzsches Staatsauffassung. Von Julius Binder	269
Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermann Glockner	297
Literaturbericht über Philosophie in den Vereinigten Staaten. Von Horace L. Frieß	344
Notizen	354
Titelbogen zum XIV. Band.	

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Mit Beilagen der Firmen R. Oldenbourg, München, Julius Springer, Berlin, B. G. Teubner, Leipzig und der Verlagsbuchhandlung.

DRUCK VON H. LAUPP JR TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV

HEFT 1



1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des ersten Heftes
des XV. Bandes.

Seite

Thomas oder Hegel? Zum Sinn der »Wende zum Objekt«. Von Erich Przywara S. J. 1

Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. Von Siegfried Marck 21

Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermann Glockner 47

Notizen 103

Mit Beilagen der Firmen Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, Duncker & Humblot, Verlagsbuchhandlung, München und der Verlagsbuchhandlung.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV

HEFT 2



1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Bautznerstr. 94 zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen



Inhalt des zweiten Heftes
des XV. Bandes.

	Seite
Dreierlei Begriffe vom Drama. Von Karl Vossler	137
Schauspieler und Puppe als Symbole darstellender Kunst. Von Willem L. Thieme	141
Moral und Moralen. Von Ernst v. Aster	159
Logos und Psyche. Ein synthetischer Versuch. Von Bruno Bauch . .	173
Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches. Von Jonas Cohn	194
Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft. Von Heinrich Rickert	222
Notizen	238

Mit Beilagen der Firmen Herdersche Verlagsbuchhandlung Abtlg. A., Freiburg i. Br., Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Wildpark-Potsdam, Der Neue Geist Verlag, Leipzig und der Verlagsbuchhandlung.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN †
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XV

HEFT 3



1 9 2 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Bautznerstr. 94 zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des dritten Heftes
des XV. Bandes.

Seite

Vom Problem der Idee. Eine analytische Untersuchung aus Anlaß des Bauch'schen Werkes »Die Idee«. Von Richard Hönigswald . 261

Richtlinien der modernen Philosophie. Offener Brief an den 6. internationalen Philosophenkongreß in Cambridge/Mass. im September 1926. Von Benedetto Croce. Uebersetzt von Karl Vossler 302

Vom Ort der Werte. Eine Studie zum Wertproblem. Von Johannes Thyssen 309

Fichtes konkrete Ethik im Lichte des modernen Transcendentalismus. Von Nikolai Losskij 349

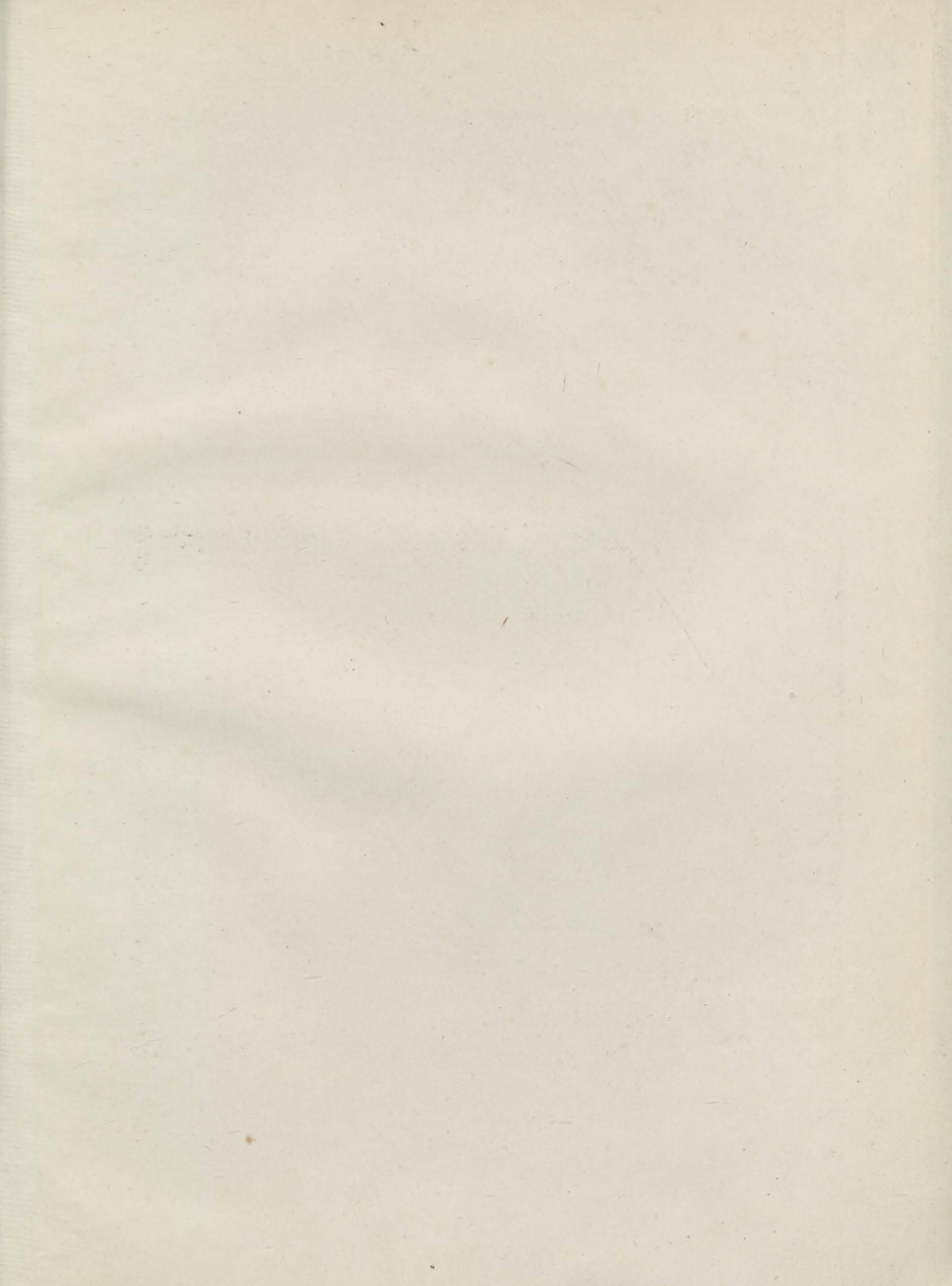
Ueber die Lehre vom »Möglichen Recht«. Zugleich eine Besprechung von Kelsens »Allgemeiner Staatslehre«. Von Fritz Schreier 364

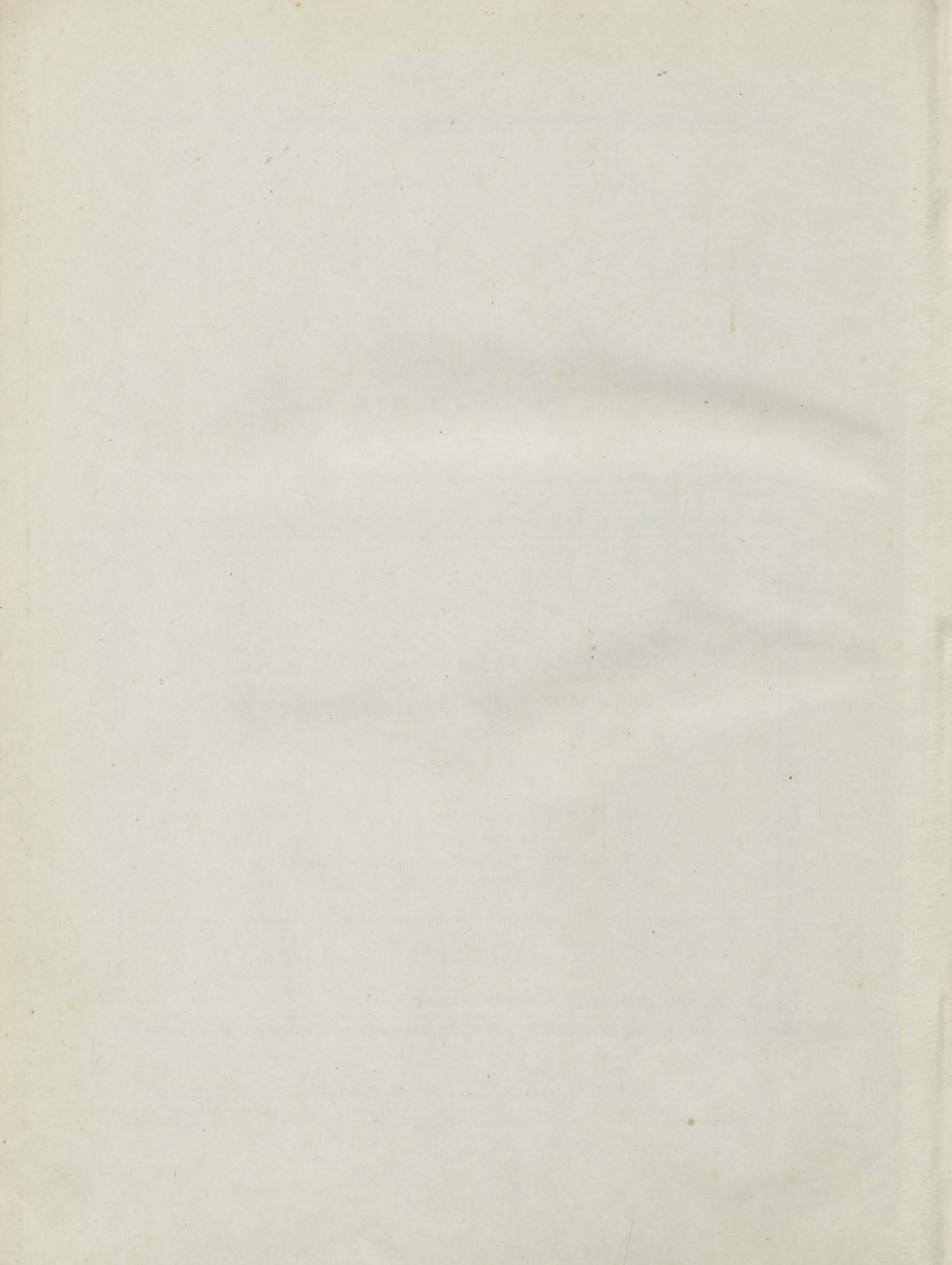
Notizen 371

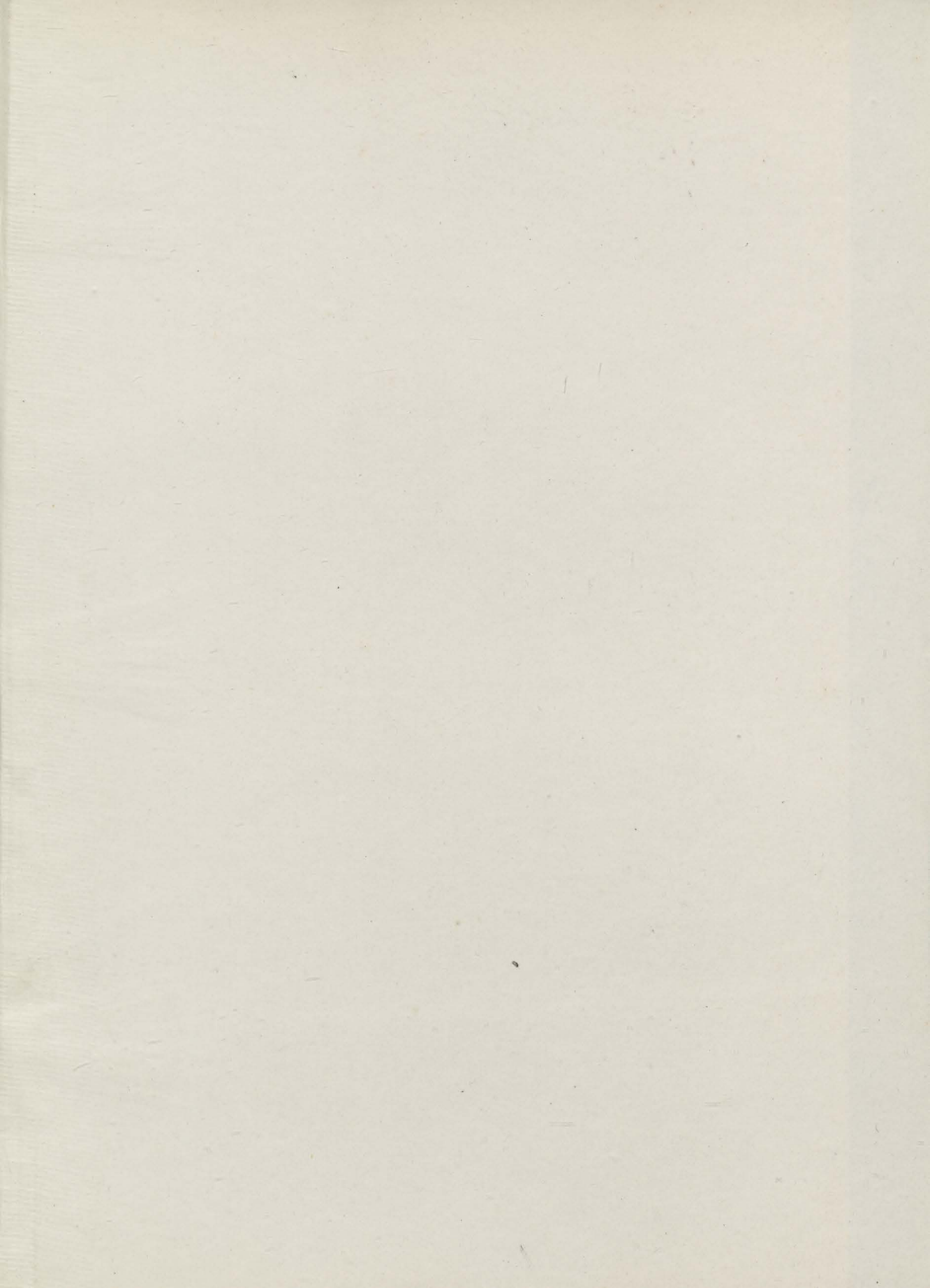
Titelbogen zum XV. Band.

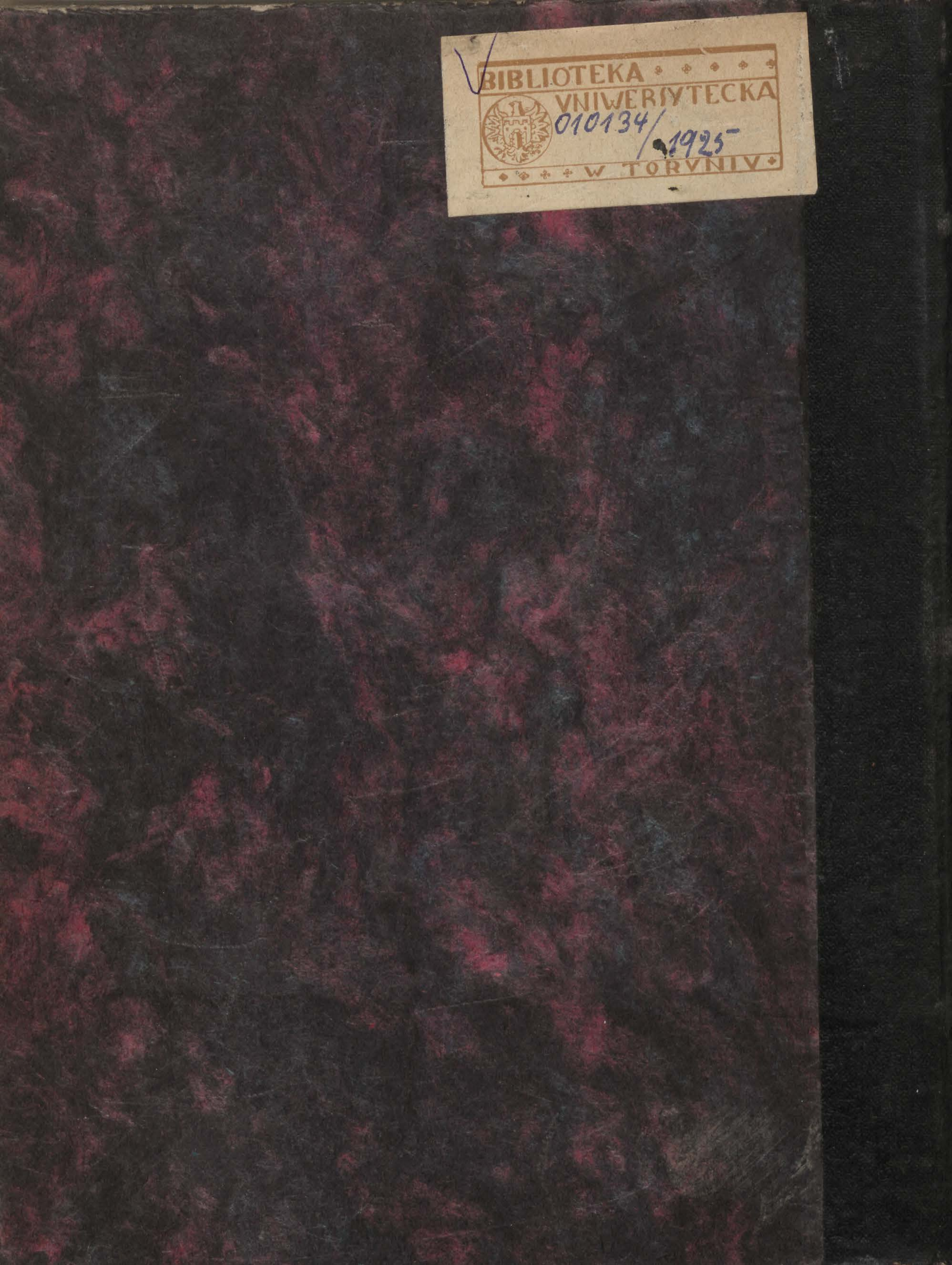
Mit Beilagen der Firmen Duncker & Humblot, München, Felix Meiner, Leipzig, B. G. Teubner, Leipzig, Verlag der Gralsblätter, Tutzing und der Verlagsbuchhandlung.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.








BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010134/1925
W TORVNIV